KARL R. POPPER

În căutarea unei lumi mai bune

HUMANITAS

Societatea civilă

SERIA
„SOCIETATEA CIVILĂ"

Această carte este publicată cu sprijinul
FUNDAȚIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

KARL RAIMUND POPPER s-a născut la Viena, la 28 iulie 1902. A publicat prima sa carte în 1934 — *Logik der Forschung* (apărută și în traducere românească: *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981).

Pentru Popper trăsătura distinctivă a teoriei științifice este falibilitatea. Logica este logica învățării din greșeli.

În tinerețea sa, Karl Popper a fost membru al Partidului Social-Democrat Austriac, care era pe atunci marxist (austro-marxist). În 1919–1920 a început să se îndoiască însă profund de marxism. A rămas membru, inactiv, al social-democrației; simțea că nu poate teoretiza public vederile sale antimarxiste; în Austria acelor vremi, orice slăbire a ideologiei social-democrației ar fi făcut jocul teribililor ei dușmani.

După venirea la putere a fasciștilor, Popper a fost nevoit să emigreze, între 1936–1946, în Noua Zeelandă. Din 1946, s-a stabilit în Anglia, unde a predat, ca și un alt mare gînditor austriac, Fr. Hayek, la *London School of Economics*.

Popper a scris *The Open Society and Its Enemies* (*Societatea deschisă și dușmanii ei*, apărută la Editura Humanitas în traducerea lui D. Stoianovici, vol. I și II, 1993) în anii celui de al doilea război mondial. Împreună cu o altă carte a sa, *The Poverty of Historicism* (*Mizeria istoricismului*), ea face parte din efortul lui Popper de a identifica tradiția intelectuală care a favorizat totalitarismul politic și de a o critica radical.

KARL R. POPPER

În căutarea unei lumi mai bune

CONFERINȚE ȘI ESEURI DIN TREI DECENII

Traducere din germană de
ANCA RĂDULESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

KARL R. POPPER
AUF DER SUCHE NACH EINER BESSEREN WELT
Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren
Piper, München/Zürich, ed. a II-a revăzută, 1987
© 1984 by Karl R. Popper

© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0795-4

Un rezumat în chip de cuvînt înainte

Tot ceea ce este viu este în căutarea unei lumi mai bune. Oamenii, animalele, plantele, chiar organismele unicelulare sînt în permanență active. Chiar și în somn organismul își menține în mod activ starea de somn respectivă: se apără activ de ceea ce îl deranjează, de lumea înconjurătoare. Orice organism este ocupat în permanență cu rezolvarea de probleme. Iar problemele apar din evaluările stării sale și ale mediului său, pe care încearcă să le îmbunătățească.

Încercarea de rezolvare să vădește adesea eronată, ducînd la înrăutățire. Apoi urmează alte încercări de rezolvare, alte mișcări de probă.

Astfel, o dată cu viața – chiar de la organismele unicelulare – apare în lume ceva cu totul nou, ceva ce nu existase înainte: apar probleme și încercări active de a le rezolva; evaluări, valori; încercare și eroare.

Probabil sub influența selecției naturale enunțată de Darwin se dezvoltă tocmai cei ce soluționează problemele în modul cel mai activ, căutătorii și găsitorii, descoperitorii unor lumi noi și ai unor forme noi de viață.

Fiecare organism lucrează și pentru a-și menține propriile condiții de viață și individualitatea – o activitate pe care biologii o numesc „homeostază". Dar și aceasta este neliniște interioară, activitate interioară: activitate care încearcă să înfrîneze neliniștea internă, conexiune inversă; corectare a erorilor. Homeostaza trebuie să fie imperfectă. Trebuie să se autolimiteze. Dacă ar fi deplină, acest lucru ar însemna moartea organismului sau cel puțin suspendarea temporară a tuturor funcțiilor sale vitale. Activitatea, neliniștea, căutarea sînt esențiale pentru

viață, pentru neliniștea veșnică, pentru imperfecțiunea veșnică; pentru veșnica speranță, căutare, evaluare, găsire, descoperire, îmbunătățire, învățare și creare de valori; dar și pentru veșnica eroare, pentru realizarea de nonvalori.

Darwinismul pune accent pe faptul că organismele, pasive în acest proces, sînt adaptate la lumea înconjurătoare și sînt modificate astfel datorită selecției naturale. Mie mi se pare însă cu mult mai important că organismele, în căutarea lor a unei lumi mai bune, găsesc, inventează și modifică noi medii înconjurătoare. Ele construiesc cuiburi, diguri, munți, dar creația lor cu cele mai însemnate urmări este desigur remodelarea atmosferei pămîntului prin îmbogățirea ei cu oxigen; la rîndul ei o urmare a descoperirii faptului că lumina soarelui poate servi drept hrană. Descoperirea acestei surse inepuizabile de hrană și a multiplelor metode de a capta lumina a creat flora. Iar predilecția pentru plante ca sursă de hrană a creat fauna.

Noi înșine ne-am creat prin inventarea limbajului specific omenesc. După cum spune Darwin (*Originea omului*, partea 1, capitolul III), utilizarea și evoluția limbajului omenesc „s-au repercutat asupra minții omenești" („reacted on the mind itself"). Propozițiile sale pot descrie o stare de fapt, pot fi adevărate sau false în mod obiectiv. Astfel se ajunge la căutarea adevărului obiectiv, la cunoașterea omenească. Mai ales în științele exacte, căutarea adevărului ține de tot ce este mai bun și mai mare din ceea ce a creat viața în căutarea ei a unei lumi mai bune.

Dar oare nu am distrus cu știința noastră a naturii mediul înconjurător? Nu! Am comis greșeli mari – tot ceea ce este viu comite greșeli. Este desigur cu neputință să anticipăm toate consecințele nedorite ale acțiunilor noastre. Știința naturii este aici speranța noastră cea mai mare: metoda ei este corectarea greșelilor.

Nu vreau să închei aici, fără să spun ceva despre succesul căutării unei lumi mai bune pe parcursul celor 82 de ani ai vieții mele, într-o epocă ce a înregistrat două războaie mondiale absurde și dictaturi criminale. În ciuda lor, și deși atîtea lucruri nu ne-au reușit, noi, cetățenii democrațiilor occidentale, trăim într-o ordine socială care este mai dreaptă și mai bună (pentru

că este mai deschisă către reformă) decît oricare alta despre care avem cunoștință în istorie. Alte îmbunătățiri sînt cît se poate de urgente. (Dar îmbunătățirile care duc la creșterea puterii statului produc din păcate de cele mai multe ori opusul a ceea ce am căutat noi.)

Aș dori să menționez pe scurt două lucruri pe care noi le-am îmbunătățit.

Cel mai important este că la noi a dispărut îngrozitoarea mizerie a maselor care mai dăinuia încă în copilăria și tinerețea mea. (Din păcate nu și la Calcutta.) Unii spun că la noi există oameni care sînt prea bogați. Dar ce ne pasă nouă de acest lucru, dacă există resurse suficiente – și bunăvoință – de a lupta împotriva sărăciei și a altor suferințe evitabile?

Al doilea lucru este reforma dreptului penal. La început speram că îmblînzirea pedepselor va duce la o atenuare a criminalității. Cînd lucrurile au luat o altă întorsătură am făcut totuși alegerea ca noi înșine să preferăm să suferim în conviețuirea cu ceilalți sub povara crimelor, a spionajului, terorismului – decît să facem încercarea extrem de îndoielnică de a stîrpi cu forța aceste fenomene, riscînd însă ca în același timp să facem victime printre nevinovați. (Din păcate este greu să evităm complet acest lucru.)

Criticii reproșează societății noastre că este coruptă, deși recunosc că uneori corupția este pedepsită (Watergate). Poate că ei nu văd care ar fi alternativa acestei situații. Preferăm o ordine care să ofere și celor mai răi criminali o protecție juridică deplină, astfel încît ei să nu fie pedepsiți în cazul în care există îndoieli. Noi preferăm această ordine mai ales unei alte ordini în care nici cei care nu sînt criminali nu găsesc protecție juridică și sînt pedepsiți și atunci cînd nevinovăția lor nu este contestată (Saharov).

Poate însă că o dată cu această decizie am ales și alte valori. Poate că am aplicat, în mod inconștient, minunata idee a lui Socrate: „Este mai bine să suferi nedreptatea decît să comiți nedreptatea."

K.R.P.

Penn, iunie 1984
Kenley, mai 1987

I

Despre cunoaștere

1

*Cunoașterea și modelarea realității: Căutarea unei lumi mai bune**

Prima jumătate a titlului conferinței mele nu a fost aleasă de mine, ci de organizatorii forumului de la Alpbach. Titlul ei era: Cunoașterea și modelarea realității.

Expunerea mea este compusă din trei părți: *Cunoaștere; Realitate* și *Modelarea realității prin cunoaștere.* Partea a doua, despre realitate, este pe departe cea mai lungă, pentru că ea conține mult din ceea ce pregătește partea a treia.

A. CUNOAȘTEREA

Mai întîi despre cunoaștere. Trăim timpuri în care iraționalismul a ajuns să fie iarăși la modă. De aceea doresc să încep cu mărturisirea că privesc *cunoașterea prin științele naturii* drept cea mai bună și importantă cunoaștere, pe care o deținem – chiar dacă nu este nici pe departe singura. Punctele principale ale cunoașterii de tipul științelor naturii sînt următoarele:

1. Ea pornește de la probleme, și anume, atît de la probleme practice, cît și de la probleme teoretice.

Un exemplu pentru o mare problemă practică este lupta medicinei împotriva suferinței evitabile. Această luptă a dus deja la mari succese, iar explozia populației este una din urmările

---

* Conferință ținută la Alpbach, în august 1982. Cea de-a doua parte – „Căutarea unei lumi mai bune" – a fost adăugată de mine.

Le mulțumesc lui Ingeborg și Gerd Fleischmann pentru prețioasa și neprecupețita lor colaborare și Ursulei Weichart pentru excelentul ei ajutor la numeroasele corecturi ale formei redactate.

ei nedorite. Aceasta înseamnă că o altă problemă a dobîndit o nouă urgență: problema controlului nașterilor. Este una din misiunile cele mai importante ale științei medicale de a găsi o soluție cu adevărat satisfăcătoare a acestei probleme.

În mod asemănător, cele mai mari reușite ale noastre conduc la noi probleme.

Un exemplu pentru o mare problemă teoretică din cosmologie este verificarea în continuare a teoriei gravitației și continuarea cercetării unicității teoriilor cîmpurilor. O problemă foarte mare, importantă atît în teorie cît și în practică, este cercetarea în continuare a imunității. Vorbind în general, o problemă teoretică este sarcina de a explica pe înțeles un proces natural greu de explicat și de a verifica prin predicții teoria explicativă.

2. Cunoașterea înseamnă căutare a adevărului – căutarea de teorii explicative, obiectiv adevărate.

3. Ea nu este căutare a certitudinii. Greșeala este omenească: orice cunoaștere omenească este supusă erorii și de aceea incertă. De aici rezultă că trebuie să distingem foarte limpede între adevăr și certitudine. Faptul că a greși este ceva omenesc înseamnă că trebuie să luptăm tot mereu împotriva erorii, dar și că nici atunci cînd am avut cea mai mare grijă nu putem fi siguri că nu am comis totuși vreo greșeală.

În știință o greșeală pe care o facem – o eroare – constă în mod esențial în faptul că sîntem dispuși să considerăm adevărată o teorie care nu este adevărată. (Mai rar ea constă în aceea că privim ca greșită o teorie, deși ea este adevărată.) A combate greșeala, eroarea înseamnă a căuta adevăr obiectiv și a face totul pentru a descoperi și elimina neadevăruri. Aceasta este sarcina activității științifice. Se poate spune deci: scopul nostru ca oameni de știință este adevărul obiectiv; adevăr mai mult, adevăr mai interesant, adevăr mai ușor de înțeles. În mod rațional, nu certitudinea poate fi scopul nostru. Dacă recunoaștem că întreaga cunoaștere umană este supusă erorii, ne dăm seama și că *nu putem fi niciodată complet siguri* că nu am făcut vreo greșeală. Am putea formula acest lucru și astfel:

Există adevăruri incerte – chiar propoziții adevărate pe care le considerăm greșite – dar nu există certitudini incerte.

Faptul că nu putem ști cu siguranță nu pledează pentru căutarea certitudinii; pledează însă foarte mult pentru căutarea adevărului; iar acest lucru îl putem face în principal căutînd erori pentru a le corecta.

Cunoașterea științifică, cunoștințele științifice sînt mereu ipotetice: sînt *cunoaștere conjecturală.* Iar metoda cunoașterii științifice este *metoda critică*: metoda căutării erorilor și a eliminării erorilor în slujba căutării adevărului, în slujba adevărului.

Bineînțeles, cineva îmi va pune „vechea și celebra întrebare", cum a numit-o Kant: „Ce este adevărul?" Kant refuză să răspundă în opera sa principală (884 de pagini) la această întrebare mai mult decît că adevărul este „coincidența cunoașterii cu obiectul ei" (*Critica rațiunii pure*, ed. a doua, pp. 82, 83). Eu aș spune într-un fel foarte asemănător: *O teorie sau o propoziție este adevărată dacă starea de fapt descrisă de teorie coincide cu realitatea.* Și vreau să adaug încă trei observații:

1. Orice enunț formulat neechivoc este fie adevărat, fie fals; iar dacă este fals, atunci negația lui este adevărată.

2. Există deci tot atîtea enunțuri adevărate, cîte enunțuri false.

3. Orice asemenea enunț neechivoc (chiar dacă nu știm cu siguranță că este adevărat) este fie adevărat, fie negația lui este adevărată. Și de aici rezultă că este inacceptabil să se pună un semn de egalitate între adevăr și adevărul sigur sau adevărul cert. Adevărul și certitudinea trebuie distinse cu exactitate.

Dacă sînteți chemat în fața instanței ca martor, veți fi somat să spuneți adevărul. Și se presupune, pe bună dreptate, că veți înțelege acest îndemn: declarația dumneavoastră trebuie să coincidă cu faptele; *nu* trebuie să fie influențată de convingerile dumneavoastră subiective (sau ale altor oameni). Dacă declarația dumneavoastră nu coincide cu faptele, atunci fie ați mințit, fie ați comis o greșeală. Dar numai un filozof – un așa-numit relativist – va fi de acord cu dumneavoastră, dacă spuneți: „Nu; declarația mea este adevărată, pentru că eu înțeleg prin adevăr altceva decît coincidența cu faptele. Eu înțeleg prin el, conform propunerii marelui filozof american William James,

utilitatea; sau spun, după cum au propus numeroși reprezentanți germani și americani ai filozofiei sociale: adevărul este ceea ce societatea, sau majoritatea, sau grupul meu de interes, sau poate televiziunea acceptă sau propagă."

Relativismul filozofic care se ascunde în spatele „vechii și celebrei întrebări « Ce este adevărul? »" deschide poarta prigonirii mincinoase a omului. Este un fapt pe care desigur nu l-au văzut cei mai mulți din cei care răspîndesc relativismul. Dar ar fi trebuit să poată și să trebuiască să-l vadă. Bertrand Russell l-a văzut. La fel și Julien Benda, autorul operei *Trădarea cărturarilor (La trahison des clerks)*.

Relativismul este una din numeroasele crime ale intelectualilor. Este o trădare față de rațiune, dar și față de omenire. Eu presupun că relativismul referitor la adevăr al anumitor filozofi este o urmare a confuziei ideilor de adevăr și de certitudine; pentru că, într-adevăr, cu certitudinea lucrurilor stau astfel, încît se poate spune că există grade de certitudine; deci siguranță mai multă sau mai puțină. Certitudinea este relativă și în sensul că în cazul ei, importantă este miza, ceea ce este în joc. Presupun deci că aici are loc o confuzie între adevăr și certitudine; în unele cazuri, acest lucru poate fi chiar dovedit.

Toate acestea sînt de mare importanță pentru teoria juridică și pentru practica juridică. Formula „în caz de dubiu pentru acuzat" și ideea de curte cu jurați au arătat acest fapt. Ceea ce au de făcut jurații este să aprecieze dacă acel caz cu care sînt confruntați mai este un caz de dubiu sau nu. Cine a fost vreodată jurat va înțelege că adevărul este ceva obiectiv, iar certitudinea ceva subiectiv. Aceasta se vădește cît se poate de limpede în situația curții cu jurați.

Dacă jurații ajung la un acord – la o „convenție" – atunci acest lucru este numit „sentința de adevăr" (*Wahrspruch*). Convenția este departe de a fi arbitrară. Este datoria oricărui jurat să încerce să găsească adevărul punînd în valoare în mod optim știința și conștiința sa. El trebuie să fie totodată conștient de failibilitatea sa, de incertitudinea sa. Iar în cazul unei îndoieli întemeiate față de găsirea adevărului el trebuie să voteze pentru acuzat.

Sarcina aceasta este dificilă și plină de răspundere; și se vede limpede aici că trecerea de la căutarea adevărului la sentința de adevăr exprimată verbal este o chestiune de *luare a unei hotărîri*, de *decizie*. La fel este și în știință.

Tot ceea ce am spus pînă acum va face desigur să fiu numit încă o dată „pozitivist" și „scientist". Nu mă afectează, nici atunci cînd aceste expresii sînt folosite ca insulte. Mă afectează însă faptul că cei care le folosesc fie nu știu despre ce vorbesc, fie distorsionează faptele.

Cu toată admirația mea pentru știință eu nu sînt un scientist. Pentru că un scientist crede dogmatic în autoritatea științei; pe cînd eu nu cred în nici o autoritate și combat și am combătut întotdeauna dogmatismul, mai ales în știință. Sînt contra tezei că omul de știință trebuie să creadă în teoria lui. În ceea ce mă privește, „I do not believe in belief" (nu cred în credință), după cum a spus E. M. Foster; și mai ales nu cred în știință. Cred cel mult în credința în etică, și chiar și aici numai în puține cazuri. Cred, de exemplu, că adevărul obiectiv este o valoare; adică o valoare etică, poate chiar valoarea cea mai mare; și mai cred că cruzimea este cea mai mare nonvaloare.

Nu sînt pozitivist și pentru faptul că mi se pare greșit din punct de vedere moral să nu crezi în realitate și în importanța infinită a suferinței oamenilor și animalelor și în realitatea și importanța speranței umane și a bunătății umane.

Trebuie să răspund și unei alte acuzații care mi se aduce adesea. Anume că aș fi un sceptic și m-aș contrazice pe mine însumi sau că aș spune lucruri absurde (conform lui Wittgenstein în *Tractatus* 6.51).

Ce-i drept, este corect că pot fi numit sceptic (în sensul clasic) în măsura în care neg posibilitatea unui criteriu general al adevărului (care să nu fie logic-tautologic). Dar așa face orice gînditor rațional, de exemplu Kant sau Wittgenstein sau Tarski. Ca și aceștia, eu accept logica clasică (pe care o interpretez ca organon al criticii; deci nu ca organon al demonstrației, ci ca organon al infirmării, al *elenchos*-ului). Mă deosebesc însă fundamental de ceea ce se înțelege îndeobște astăzi printr-un sceptic. Ca filozof nu mă interesează îndoiala și nesiguranța, și

anume pentru motivul că acestea sînt stări subiective și pentru că am renunțat de mult la căutarea certitudinii subiective, considerînd-o de prisos. Ceea ce mă interesează sînt *temeiurile raționale critic obiective* care pledează pentru ca o teorie să *fie preferată* alteia *în căutarea adevărului*. Și cu siguranță nici un sceptic modern nu a spus ceva asemănător înaintea mea.

Cu acestea închei deocamdată observațiile mele pe tema *cunoaștere*; și trec acum la tema următoare, *realitate*, pentru a vorbi în final despre *modelarea realității prin cunoaștere*.

B. REALITATEA

I

Unele părți ale realității în care trăim sînt o realitate materială. Trăim pe suprafața pămîntului, pe care oamenii au descoperit-o abia de curînd – pe parcursul celor optzeci de ani ai vieții mele. Despre interiorul pămîntului știm relativ puțin, cu accent pe „puțin". Lăsînd la o parte pămîntul, există soarele, luna și stelele. Soarele, luna și stelele sînt corpuri materiale. Pămîntul împreună cu soarele, luna și stelele ne dau o primă idee a unui univers, a unui cosmos. Cercetarea acestuia îi revine cosmologiei. Toate științele slujesc cosmologia.

Pe pămînt am găsit două feluri de corpuri: vii și lipsite de viață. Ambele aparțin lumii corpurilor, lumii lucrurilor materiale. Pe aceasta o numesc „lumea 1".

Ceea ce numesc „lumea 2" este lumea trăirilor noastre, mai ales a trăirilor umane. Chiar și simplul fapt de a face diferența între lumile 1 și 2, deci între lumea corpurilor și lumea trăirilor, a stîrnit deja multe opinii adverse, dar eu nu vreau să spun cu asta decît că această lume 1 și această lume 2 sînt diferite cel puțin *prima facie*. Cercetarea relațiilor dintre ele, inclusiv posibila lor identitate, este una din sarcinile pe care încercăm să le îndeplinim, bineînțeles cu ajutorul ipotezelor. Cu diferențierea lor verbală nu se anticipează nimic. Această deosebire are numai rostul de a face posibilă formularea clară a problemelor.

Animalele au probabil și ele trăirile lor. Acest lucru este contestat uneori; dar eu nu am timp să discut asemenea îndoieli. Este întru totul posibil ca toate viețăile să aibă trăiri, chiar și amoebele. Căci după cum știm din visele noastre sau de la pacienți care au febră mare sau stări asemănătoare, există trăiri subiective de grade foarte diferite de conștiință. În stările de profundă inconștiență sau chiar și de somn fără vise conștiința dispare și, o dată cu ea, dispar și trăirile noastre. Putem însă presupune că există și stări inconștiente care pot fi atribuite lumii 2. Poate că există și treceri între lumea 2 și lumea 1; n-ar trebui să excludem asemenea posibilități în mod dogmatic.

Avem deci lumea 1, lumea fizică, în care deosebim corpuri animate și neanimate și care conține mai ales stări și procese, precum tensiunile, mișcările, forțele, cîmpurile de forță. Și avem lumea 2, lumea tuturor trăirilor conștiente și, după cum presupunem, a unor trăiri inconștiente.

Ceea ce numesc lumea 3 este lumea produselor obiective ale spiritului uman; deci lumea produselor părții omenești a lumii 2. Lumea 3, lumea produselor spiritului uman, conține obiecte precum cărțile, simfoniile, sculpturile, pantofii, avioanele, computerele; și lucruri indubitabil materiale care țin totodată de lumea 1, precum oalele sau măciucile; pentru înțelegerea acestei terminologii este important ca toate *produsele* planificate sau voite ale activității spirituale omenești să fie clasificate ca făcînd parte din lumea 3.

Realitatea noastră este compusă deci conform acestei terminologii din trei lumi în conexiune unele cu altele, care acționează între ele într-un fel oarecare și se interferează parțial. (Cuvîntul „lume" nu înseamnă aici univers sau cosmos, ci părți din acesta.) Aceste trei lumi sînt: lumea fizică 1 a corpurilor și a stărilor, proceselor și forțelor fizice; lumea 2 psihică a trăirilor și a proceselor psihice inconștiente; și lumea 3 a produselor spirituale.

Au fost și mai sînt filozofi care consideră reală *numai* lumea 1, așa-numiții materialiști sau fizicaliști; și alții care consideră reală *numai* lumea 2, așa-numiții imaterialiști. Printre imaterialiști au fost chiar și fizicieni. Cel mai celebru a fost Ernst

Mach, care (asemănător episcopului Berkeley dinaintea lui) consideră reale numai percepțiile noastre senzoriale. El a fost un fizician de seamă, dar a rezolvat dificultățile teoriei materiei prin presupunerea că nu există materie, adică mai ales nu există atomi și molecule.

Apoi au mai fost așa-numiții dualiști, care au presupus că atît lumea 1 cît și lumea 2 sînt reale. Eu merg mai departe: nu numai că presupun că lumea fizică 1 și lumea psihică 2 sînt reale și deci, bineînțeles, și produsele fizice ale spiritului omenesc, precum automobilele sau periuțele de dinți sau statuile, ci și produsele spirituale, care nu aparțin nici lumii 1, nici lumii 2. Cu alte cuvinte, eu presupun că există o parte imaterială a lumii 3, care este reală și foarte importantă; de exemplu *problemele.*

Ordinea lumilor 1, 2 și 3 corespunde vechimii lor. Conform stadiului actual al cunoașterii noastre conjecturale, partea neanimată a lumii 1 este de departe cea mai veche; urmează partea animată a lumii 1 și, simultan sau ceva mai tîrziu, lumea 2, lumea trăirilor; și o dată cu omul vine apoi lumea 3, lumea produselor spirituale; deci lumea pe care antropologii o numesc „cultură".

II

Doresc să mă refer acum ceva mai amănunțit la fiecare din aceste trei lumi; mai întîi la lumea fizică 1.

Deoarece tema mea actuală este *realitatea*, aș dori să spun mai întîi de ce lumea fizică 1 poate ridica pretenția de a fi considerată ca fiind cea mai reală dintre cele trei lumi ale mele. De fapt, nu vreau să spun cu asta decît că termenul „realitate" își dobîndește înțelesul mai întîi în privința lumii fizice. Nu vreau să spun mai mult de atît.

Cînd înaintașul lui Mach, episcopul anglican George Berkeley, a negat realitatea corpurilor materiale, Samuel Johnson a spus „Îl contrazic așa", și a lovit cu piciorul cît a putut de tare într-un bloc de stîncă. Tocmai *rezistența* blocului de stîncă era aceea care trebuia să arate realitatea materiei: stînca întorcea lovitura! Vreau să spun că Johnson a simțit rezistența, realitatea, ca pe o reacție, ca pe un fel de contralovitură. Deși Johnson

bineînțeles că nu putea să demonstreze sau să infirme nimic în felul acesta, el putea totuși să arate cum este înțeleasă realitatea de către noi.

Un copil învață ceea ce este real prin reacție, prin rezistență. Peretele, grilajul, iată ceva real. Ceea ce poate fi apucat cu mîna sau dinții este real. Reale sînt mai ales obiectele solide care ne stau împotrivă, care acționează contra noastră. Lucrurile materiale: iată conceptul central al realității și, pornind din acest centru, conceptul se extinde. Real este tot ceea ce poate *acționa* asupra acestor obiecte, a lucrurilor materiale. Așa devin reale apa și aerul; precum și forța magnetică de atracție, forța electrică de atracție și gravitația; căldura și frigul; mișcarea și repaosul.

Real este deci tot ceea ce ne poate respinge sau ne opune rezistență nouă sau altor lucruri, de exemplu, undele radarului; și ceea ce poate acționa asupra noastră sau asupra altor lucruri reale. Eu cred că această concepție despre real este destul de limpede, și include pămîntul și soarele, luna și stelele: cosmosul este real.

III

Eu nu sînt materialist, dar îi stimez pe filozofii materialiști, mai ales pe marii atomiști, Democrit, Epicur și Lucrețiu. Ei au fost marii iluminiști ai Antichității, luptătorii împotriva credinței în demoni, eliberatorii omenirii. Dar materialismul s-a autodepășit.

Noi, oamenii, sîntem familiarizați cu *un* fel de acțiune (*Wirkung*): Punem mîna pe un lucru, de pildă pe un întrerupător, și îl apăsăm. Sau împingem sau lovim un scaun. Materialismul a fost teoria că realitatea este compusă *numai* din lucruri materiale, care acționează unele asupra altora prin presiune, împingere sau lovire. Și au existat două versiuni ale materialismului: mai întîi atomismul, care susținea că particule minuscule se înlănțuie unele cu altele și se lovesc unele de altele, particule care sînt prea mici pentru a putea fi văzute. Între atomi era spațiu vid. Cealaltă versiune pretindea că nu există spațiu vid: lucrurile

se mișcă în lumea plină a eterului cosmic oarecum asemănător frunzelor de ceai într-o cană plină în care mestecăm.

Pentru ambele teorii era esențial că nu există vreun mod de acționare greu de înțeles, necunoscut nouă – ci numai presiune, lovire, împingere; și chiar tracțiunea și atracția pot fi explicate prin presiune sau împingere: dacă tragem un cîine de lesă, în realitate acțiunea constă în faptul că îl apasă sau împinge zgarda. Lesa acționează ca un lanț, ale cărui verigi se apasă sau împing reciproc. Tracțiunea, atracția trebuie puse cumva pe seama presiunii.

Acest materialism al presiunii sau lovirii, care a fost susținut mai ales și de către René Descartes, a fost zdruncinat de introducerea ideii de forță. Mai întîi a apărut teoria lui Newton a gravitației ca o forță de atracție acționînd la distanță. Apoi a venit Leibniz care a arătat că atomii trebuie să fie centre de forță care resping pentru a putea fi impenetrabili și a lovi. Apoi a venit teoria lui Maxwell despre electromagnetism. Și, în sfîrșit, chiar și împingerea, presiunea și lovirea au fost explicate prin respingerea orbitelor electronilor. Acesta a fost sfîrșitul materialismului.

Locul materialismului a fost luat de fizicalism. Dar acesta a însemnat ceva cu totul diferit. Locul unei imagini a lumii, care constă în faptul că *experiențele noastre cotidiene despre presiune și lovire* explică toate celelalte acțiuni și, o dată cu ele, întreaga realitate, a fost luat de o imagine a lumii în care acțiunile erau descrise prin ecuații diferențiale și, în cele din urmă, prin formule pe care cei mai mari fizicieni, precum Niels Bohr, le explicau ca fiind inexplicabile și, după cum relevă Bohr în mod repetat, ca ininteligibile.

Simplificînd la maximum, am putea prezenta istoria fizicii moderne după cum urmează: Materialismul a pierit, pe neobservate, o dată cu Newton, Faraday și Maxwell. El s-a autoeliminat, cînd Einstein, de Broglie și Schrödinger și-au propus ca program de cercetare explicarea materiei înseși; și anume ca oscilații, vibrații și unde: nu ca vibrații ale materiei, ci ca vibrații ale unui eter imaterial compus din cîmpuri de forță. Dar și acest program a fost depășit și înlocuit prin programe și mai abstracte:

de exemplu, printr-un program care explică materia ca reprezentînd vibrații ale unor cîmpuri de probabilități. În toate stadiile, diversele teorii au fost considerate mari reușite. Dar ele au fost înlocuite cu altele care s-au bucurat de și mai mult succes.

Cam asta ar fi cu aproximație ceea ce numesc eu autodepășirea materialismului. Este și motivul pentru care fizicalismul este cu totul altceva decît materialismul.

IV

Ar dura mult prea mult să descriem situația într-o foarte rapidă schimbare care s-a creat între fizică și biologie. Dar aș dori să relev faptul că din punctul de vedere al darwinismului modern al teoriei selecției naturale, una și aceeași situație poate fi descrisă în două moduri fundamental diferite. Unul din moduri este cel tradițional; celălalt mi se pare însă a fi cu mult mai bun decît primul.

Darwinismul este văzut de obicei ca o imagine crudă a lumii: El pictează „natura roșie ca sîngele, cu dinți și gheare" („Nature, red in tooth and claw"). Deci un tablou în care natura, ostilă și amenințătoare, ni se opune nouă și vieții în general. Eu susțin că aceasta este o imagine a darwinismului încărcată de prejudecăți, influențată de o ideologie care a existat încă înainte de Darwin (Malthus, Tennyson, Spencer) și care nu are aproape nimic de a face cu conținutul teoretic propriu-zis al darwinismului. Este corect că darwinismul accentuează foarte mult ceea ce numim „natural selection" („selecție naturală"); dar aceasta poate fi interpretată și cu totul altfel.

După cum este cunoscut, Darwin a fost influențat de Malthus, care încerca să arate că creșterea populației combinată cu cantitatea mică a hranei duce la o competiție crudă, la o selecție crudă a celor mai puternici și la distrugerea celor nu chiar la fel de puternici. Dar și cei mai puternici sînt supuși presiunii prin competiție: ei sînt *siliți* să-și încordeze toate puterile. Competiția duce deci conform acestei interpretări la *restrîngerea libertății.*

Numai că toate acestea pot fi văzute și altfel. *Oamenii caută extinderea libertății lor: ei caută noi posibilități.* Competiția poate

fi văzută evident și ca un procedeu care avantajează găsirea de noi resurse și deci de noi posibilități de viață și, o dată cu acestea, găsirea și construirea de noi nișe ecologice, chiar și de nișe pentru un om anume – de exemplu pentru un handicapat fizic.

Aceste posibilități înseamnă: alegerea între decizii alternative, mai multă libertate de opțiune, mai multă libertate.

Cele două interpretări sînt deci complet diferite. Prima este pesimistă: *restrîngerea libertății.* Cea de-a doua este optimistă: *extinderea libertății.* Amîndouă sînt bineînțeles simplificări extreme, dar amîndouă pot fi considerate aproximări bune ale adevărului. Putem oare spune că una dintre ele este *interpretarea mai bună?*

Cred că da. Cel mai mare succes al societății bazate pe concurență și imensa extindere a libertății la care a condus sînt explicate *numai* de interpretarea optimistă. Ea este interpretarea mai bună: ea se apropie mai mult de adevăr, explică mai multe.

Dacă așa stau lucrurile, atunci inițiativa individului, presiunea dinăuntru, căutarea de noi posibilități, de noi libertăți și activitatea care încearcă să transpună în realitate noile posibilități sînt mai eficiente decît presiunea selecției din afară, care duce la eliminarea indivizilor mai slabi, dar și la îngrădirea libertății celor mai puternici.

În această reflecție putem accepta ca dată presiunea creșterii populației.

Problema interpretării teoriei lui Darwin despre evoluție prin selecția naturală mi se pare a fi foarte asemănătoare celei a teoriei lui Malthus. Concepția veche, pesimistă și încă acceptată este următoarea: rolul organismelor în adaptare este pur pasiv. Ele reprezintă o populație cu multe variante, din care lupta pentru existență, competiția, alege prin distrugerea celorlalți pe indivizii (în linii mari) cel mai bine adaptați. Presiunea selecției vine din afară.

De obicei se insistă mult pe ideea că numai această presiune a selecției venind din afară este cea prin care pot fi explicate toate fenomenele evoluției și în special fenomenele adaptării. Din interior nu vin decît mutațiile, gama variațiilor (din rezerva de gene).

Noua mea interpretare, de factură optimistă, pune accentul (cam la fel ca Bergson) pe activitatea tuturor organismelor vii. Toate organismele sînt ocupate din plin cu rezolvarea de probleme. Prima lor problemă este aceea de a supraviețui. Dar există nenumărate probleme concrete, care apar în situațiile cele mai diferite. Iar una dintre cele mai importante probleme este căutarea unor condiții de viață mai bune: a unei libertăți mai mari; a unei lumi mai bune.

Conform acestei interpretări optimiste, prin selecție naturală și (putem presupune așa) prin presiunea selecției inițiale exterioare apare, încă de foarte timpuriu, o puternică presiune a selecției din interior, o presiune a selecției organismelor asupra lumii exterioare. Această presiune a selecției apare sub forma unor comportamente care pot fi interpretate ca o căutare de nișe ecologice noi și preferate. Adesea este vorba de *construcția* unei nișe ecologice complet noi.

Sub această presiune din interior se ajunge la o *selecție* a nișelor; adică la forme de comportament care pot fi interpretate ca *selecție a modurilor de viață* și a habitatelor. Aici trebuie incluse și alegerea prietenilor, simbioza, și mai ales ceea ce din punct de vedere biologic este poate faptul cel mai important: alegerea perechii; precum și preferința pentru anumite tipuri de hrană, mai ales a luminii soarelui.

Avem deci o presiune a selecției din interior; iar interpretarea optimistă consideră această presiune a selecției din interior *cel puțin* la fel de importantă ca presiunea selecției din exterior: Organismele caută nișe noi chiar fără să se fi schimbat din punct de vedere organic; și ele se schimbă mai tîrziu prin presiunea selecției exterioare, acea presiune a selecției *nișei alese de ei înșiși în mod activ*.

S-ar putea spune: există un cerc, sau mai degrabă o spirală, a unor efecte de răspuns între presiunea exterioară și cea interioară a selecției. Problema căreia cele două interpretări îi răspund diferit este următoarea: Care segment din acest cerc sau această spirală este activ și care pasiv? Vechea teorie vede activitatea în presiunea selecției din afară; cea nouă o vede în presiunea selecției din interior: organismul este acela care alege, care

este activ. Se poate spune că ambele interpretări sînt ideologii, interpretări ideologice ale aceleiași stări de fapt obiective. Putem însă pune întrebarea: Există oare vreun fapt care poate fi explicat cu una din cele două interpretări mai bine decît cu cealaltă?

Eu consider că există un asemenea fapt. Aș vrea să-l descriu pe scurt ca fiind victoria vieții asupra mediului ei lipsit de viață.

Faptul esențial este următorul: a existat, așa presupun cei mai mulți dintre noi – bineînțeles ipotetic –, o celulă originară din care s-a dezvoltat treptat tot ceea ce este viață. Conform celui mai pur spirit al biologiei evoluționiste darwiniste ea a apărut prin aceea că natura a lucrat asupra vieții cu o daltă cumplit de crudă, care a dăltuit toate acele aspecte care sînt adaptări și pe care le admirăm în viață.

În contradicție cu această opinie putem atrage atenția asupra unui fapt: *celula originară trăiește și acum.* Noi toți sîntem celula originară. Nu este o imagine, o metaforă, ci este ceva adevărat *ad litteram.*

Vreau să explic pe scurt acest lucru. Pentru o celulă există trei posibilități: una este moartea; a doua este diviziunea celulară; a treia este fuziunea: o unire, o contopire cu o altă celulă care impulsionează aproape întotdeauna o diviziune. Nici diviziunea, nici fuziunea nu înseamnă moarte: înseamnă înmulțire, transformare a unei celule vii în două celule vii care sînt practic egale; ambele sînt continuări vii ale primei celule. Celula originară a început cu miliarde de ani în urmă și celula originară a supraviețuit sub formă de multe miliarde de celule. Ea mai trăiește încă, în fiecare din totalitatea celulelor care sînt vii acum. Și orice viață, tot ceea ce a trăit vreodată și trăiește astăzi, este rezultatul diviziunilor celulei primordiale. Acestea sînt faptele pe care nu le poate contesta nici un biolog și pe care nici nu le va contesta nici un biolog. Noi toți sîntem celula primordială, într-un sens foarte asemănător („identitatea genetică"), în care eu sînt același care am fost acum treizeci de ani, deși poate că nici un atom al corpului meu actual nu se afla în corpul meu de atunci.

În locul unui tablou al lumii care ne lovește cu „tooth and claw", cu dinții și ghearele, eu văd un mediu înconjurător în

care o ființă minusculă a știut să supraviețuiască miliarde de ani, să cucerească și să înfrumusețeze o lume a ei. Dacă există deci o luptă între viață și mediul înconjurător, atunci viața este cea care a învins. Eu cred că acest tablou darwinist al lumii întrucîtva modificat duce la cu totul altă viziune decît vechea ideologie, și anume la opinia că trăim într-o lume care prin viața activă și căutarea ei a unei lumi mai bune a devenit din ce în ce mai frumoasă și este din ce în ce mai prielnică vieții.

Dar cine vrea să recunoască acest lucru? Astăzi toți cred în mitul sugerat al răutății radicale a lumii și a „societății"; după cum cîndva mai toți credeau în Heidegger și în Hitler, în Krieck și în război. Dar credința eronată în răutate este ea însăși malefică: ea îi descurajează pe tineri și îi seduce prin îndoieli și deznădejde ajungînd pînă la violență. Deși această credință aberantă este mai ales de natură politică, vechea interpretare a darwinismului a contribuit la ea într-o oarecare măsură.

Acestei ideologii pesimiste îi aparține o teză foarte importantă: anume că adaptarea vieții la mediul înconjurător și toate aceste (după cum le consider eu mărețe)invenții, pe care viața le-a realizat pe parcursul a miliarde de ani și pe care noi astăzi încă nu le putem imita în laborator, nu sînt cîtuși de puțin invenții ci rezultatul purei întîmplări. Se spune că viața nu a făcut nici un fel de invenții, că toate acestea reprezintă mecanismul mutațiilor pur întîmplătoare și al selecției naturale; presiunea interioară a vieții n-ar fi decît impulsul de înmulțire. Toate celelalte ar apărea datorită faptului că ne luptăm între noi și cu natura, și anume *orbește*. Iar rezultatul întîmplării ar fi apoi lucruri (după părerea mea măreț) precum utilizarea luminii soarelui drept hrană.

Eu susțin că asta nu este iarăși nimic altceva decît o ideologie, și anume o parte din vechea ideologie căreia îi aparțin de altfel și mitul despre gena obsedată de sine (genele nu pot acționa și supraviețui decît prin cooperare), precum și darwinismul social readus la viață, care se prezintă acum nou-nouț și naiv-determinist drept „sociobiology".

Aș mai dori să rezum punctele principale ale celor două ideologii.

(1) cea veche: Presiunea selecției din afară acționează prin ucidere: ea elimină. Prin urmare mediul înconjurător este ostil vieții.

cea nouă: Presiunea selecției active din interior este căutarea unor medii înconjurătoare mai bune, unor nișe ecologice mai bune. Ea este prielnică vieții în cel mai înalt grad. Viața îmbunătățește mediul înconjurător pentru viață, îl face mai prielnic pentru viață (și mai prielnic pentru om).

(2) cea veche: Organismele sînt complet pasive, dar sînt selecționate activ.

cea nouă: Organismele sînt active: ele sînt ocupate neîncetat cu rezolvarea de probleme. Viața înseamnă rezolvarea de probleme. Soluția este adesea alegerea sau construirea unei noi nișe ecologice. Organismele nu sînt numai active, ci activitatea lor crește întruna. (A nega pentru noi, oamenii, activitatea – așa cum susțin deterministii – este paradoxal, mai ales în privința muncii noastre spirituale critice.)

Atunci cînd a apărut viața animală în mare – ceea ce este de presupus – lumea ei înconjurătoare era în multe compartimente destul de monotonă. Cu toate acestea s-au dezvoltat animale (lăsînd cu totul deoparte insectele), ajungînd pînă la vertebrate, înainte de a se urca pe țărm. Mediul înconjurător era la fel de propice și relativ nediferențiat, dar viața s-a diferențiat ea însăși – într-o multitudine de necuprins a formelor.

(3) cea veche: Mutațiile sînt o chestiune de pură întîmplare.

cea nouă: Organismele realizează tot mereu cele mai grozave invenții care îmbunătățesc viața. Natura și evoluția și organismele, ele toate sînt inventive. Ele lucrează ca inventatori ca și noi: cu metoda încercărilor și a eliminării erorilor.

(4) cea veche: Trăim într-o lume ostilă care este modificată de evoluție prin eliminări crude.

cea nouă: Prima celulă trăiește încă după miliarde de ani, acum chiar în multe trilioane de exemplare. O vedem oriunde ne uităm. Ea a făcut din pămîntul nostru o grădină și ne-a remodelat atmosfera prin plantele verzi. Tot ea ne-a creat ochii și i-a deschis pentru cerul nostru albastru și pentru stele. Îi merge bine.

V

Trec acum la lumea 2.

Îmbunătățirile în organism și în mediul înconjurător sînt legate de o extindere și îmbunătățire a conștiinței animale. Rezolvarea de probleme, invenția, nu este niciodată *complet* conștientă. Ea are loc întotdeauna prin tatonare: prin încercări și prin eliminarea erorilor. Adică prin interacțiunea dintre organism și lumea sa, mediul său. Iar în această interacțiune se interpune apoi uneori conștiința. Conștiința, lumea 2, a fost probabil de la bun început *o conștiință apreciativă și cunoscătoare*, o conștiință care rezolvă probleme. Am spus despre partea vie a lumii fizice 1 că toate organismele rezolvă probleme. Presupunerea mea fundamentală despre lumea 2 este că activitatea de rezolvare a problemelor de către partea vie din lumea 1 conduce la emergența lumii 2, a lumii conștiinței. Nu vreau însă să spun cu aceasta că tot timpul conștiința rezolvă probleme, așa cum am afirmat despre organisme. Dimpotrivă. Organismele sînt ocupate zi și noapte cu rezolvarea de probleme, dar conștiința nu se ocupă *numai* cu rezolvarea de probleme, deși aceasta este funcția biologică cea mai importantă. Ceea ce presupun este că funcția primordială a conștiinței a fost de a anticipa succesul și insuccesul în rezolvarea de probleme și de a-i semnaliza organismului sub formă de bucurie sau durere dacă se află pe calea cea bună sau cea rea în rezolvarea problemei. („Calea" trebuie înțeleasă inițial – de pildă în cazul amoebei – *ad litteram* ca direcție fizică a deplasării continue a organismului.) Prin trăirea bucuriei și durerii conștiința ajută orga-

nismul în *călătoriile* sale *de descoperire*, în *procesele* sale *de învățare*. Ea se implică apoi în multiple mecanisme ale memoriei, care – iarăși din motive biologice – nu pot fi toate conștiente. Cred că este destul de important să ne fie limpede că nu este cu putință ca mecanismele memoriei să fie preponderent conștiente. Ele s-ar distorsiona reciproc. Tocmai de aceea – așa s-ar putea arăta aproape *a priori* – există procese conștiente și inconștiente, destul de îndeaproape înrudite unele cu altele.

Și astfel se ajunge, în mod aproape necesar, la un domeniu al inconștientului conectat în mod esențial cu aparatele memoriei noastre. El conține mai ales un fel de hartă inconștientă a mediului nostru, a nișei noastre biologice locale. Conturarea acestei hărți și a *așteptărilor* pe care ea le conține, iar apoi formulările verbale ale unor așteptări, deci ale unor *teorii*, constituie sarcina aparatului de cunoaștere, care are deci laturi conștiente și laturi inconștiente aflate în interacțiune cu lumea corpurilor, cu lumea 1, cu celulele; la om cu creierul.

Eu văd deci lumea 2 nu ca ceea ce Mach a numit senzații, senzații vizuale, auditive ș.a.m.d.: pe toate acestea le consider încercări greșite de a descrie sistematic trăirile noastre multilaterale, de a le clasifica și de a ajunge astfel la o teorie a lumii 2.

În mod fundamental ar trebui să începem prin a ne întreba ce funcții biologice are conștiința și care din aceste funcții sînt esențiale. Și cum ne inventăm noi simțurile, în căutarea activă de informații despre lume: cum învățăm arta legată de simțul tactil; fototropismul și vederea; și auzul. Astfel sîntem confruntați cu probleme noi și reacționăm cu noi anticipări, cu noi teorii despre mediul înconjurător. Astfel apare lumea 2 în interacțiune cu lumea 1.

(Bineînțeles că există și problema de a descoperi semnale pentru acțiune rapidă; și pentru aceasta simțurile noastre sînt importante.)

VI

Mă întorc imediat la lumea 1 și la lumea 2; mai întîi cîteva cuvinte despre începutul lumii corpurilor, al lumii 1, și despre

ideea emergenței, pe care doresc s-o introduc cu ajutorul ideii de fază.

Noi nu știm *cum* a apărut lumea 1 și *dacă* ea a apărut. Dacă ipoteza exploziei inițiale (a big-bang-ului) ar fi adevărată, atunci prima trebuie să fi apărut lumina. „Să fie lumină!" ar fi deci începutul. Dar această primă lumină ar avea o lungime de undă scurtă, mult în interiorul domeniului ultraviolet, deci ar fi întuneric pentru oameni. Apoi au urmat electronii și neutronii după cum ne povestesc fizicienii, și mai tîrziu primele nuclee de atomi – numai nucleele atomilor de hidrogen și de heliu; universul era încă prea fierbinte pentru atomi.

Putem presupune deci că există o lume 1 nonmaterială sau prematerială. Se poate spune, dacă se acceptă teoria – în opinia mea extrem de îndoielnică – a expansiunii universului începînd cu explozia inițială că datorită expansiunii sale, universul se răcește încet și devine astfel din ce în ce mai „material", în sensul vechiului materialism.

S-ar putea distinge probabil în acest proces de răcire un număr de faze:

Faza 0: Aici nu este decît lumină, încă nu există electroni, nici nuclee atomice.
Faza 1: În această fază există, în afară de lumină (fotoni) și electroni, și alte particule elementare.
Faza 2: Aici există și nuclee de hidrogen și de heliu.
Faza 3: Aici se găsesc și atomi: atomi de hidrogen și de heliu.
Faza 4: Aici, pe lîngă atomi, pot exista și molecule biatomare, deci, printre altele, molecule de hidrogen cu doi atomi.
Faza 5: Aici există printre altele și apă lichidă.
Faza 6: Aici se găsesc printre altele cristale de apă, mai întîi foarte rare, deci gheață în variatele și minunatele forme ale cristalelor de zăpadă, iar apoi apar și corpuri cristaline solide, de exemplu blocuri de gheață, iar și mai tîrziu, alte cristale.

Noi trăim în această cea de a 6-a fază, adică în universul nostru există zone locale în care se găsesc corpuri solide, bineînțeles și corpuri lichide sau gazoase. La distanță mai mare

există bineînțeles și zone mari care sînt prea fierbinți pentru gazele moleculare.

VII

Ceea ce numim viață a putut apărea numai într-o zonă răcită suficient, dar nu prea rece a universului din faza 6. Viața poate fi numită o fază foarte specială în cadrul fazei 6: prezența simultană a materiei în stare gazoasă, lichidă și solidă este ceva esențial pentru ceea ce cunoaștem drept viață, ca și o altă stare, starea coloidală care se află undeva între starea lichidă și cea solidă. Materia vie se deosebește de structuri materiale (aparent) foarte asemănătoare, dar lipsite de viață, așa cum se deosebesc una de alta două faze ale apei, de exemplu forma ei lichidă de cea gazoasă.

Ceea ce este extrem de caracteristic pentru aceste faze dependente de temperatură este faptul că nici cel mai mare savant în domeniul științelor exacte nu poate prezice, pornind de la cercetarea temeinică a unei faze dependente de temperatură, proprietățile fazei ulterioare, mai tîrzii. Dacă cel mai mare gînditor cercetează atomii ca atare și nu are nimic altceva la dispoziție pentru investigația sa decît faza 3, în care nu există decît atomi, nu însă și molecule, atunci el nu va putea probabil să anticipeze nici din cercetarea cea mai temeinică a atomilor lumea viitoare a moleculelor. Și nici cea mai bună cercetare a vaporilor de apă în faza 4 nu i-ar fi înlesnit să prevadă proprietățile cu totul noi ale unui lichid precum cele ale apei sau bogăția de forme a cristalelor de zăpadă, ca să nu mai vorbim de imensa complexitate a organismelor.

Proprietăți ca aceea de a fi gazos, lichid sau solid sînt numite de noi (luînd în considerare impredictibilitatea lor) proprietăți „emergente". S-ar părea că „animat" sau „viu" este o asemenea proprietate. Asta nu spune mult, dar indică o analogie cu fazele apei.

VIII

Viața este deci, după cum presupunem, emergența; la fel ca și conștiința; tot așa și ceea ce eu numesc lumea 3.

Cel mai important pas emergent, pe care viața și conștiința l-au făcut pînă acum este, după cum presupun, invenția limbajului *uman*. Aceasta este probabil devenirea omului.

Limbajul *uman* nu este numai *expresie* (1), nu numai *comunicare* (2): pe acestea le au și animalele. El nu este nici numai simbolism. Și simbolism, ba chiar și ritualuri se găsesc la animale. Marele pas care a avut ca urmare o dezvoltare imprevizibilă a conștiinței este invenția de *propoziții descriptive* (3), *funcția de reprezentare* (*Darstellungsfunktion*) a lui Karl Bühler: a propozițiilor care descriu o stare de lucruri obiectivă ce poate coincide cu faptele sau nu; deci a propozițiilor care pot fi adevărate sau false. Iată ceea ce este cu totul nou în privința limbajului uman.

Aici rezidă deosebirea față de limbajele animalelor. *Poate* că am putea spune despre limbajul albinelor că mesajele sale sînt adevărate – cu excepția cazului în care un om de știință induce o albină în eroare. Simboluri ce induc în eroare se găsesc și la animale: de exemplu la fluturi, care simulează ochi. Dar numai noi, oamenii, am făcut pasul de a ne *verifica* propriile teorii prin argumente critice. Aceasta este cea de a patra funcție a limbii, *funcția argumentativă* (4).

IX

Inventarea limbajului uman descriptiv (sau, cum spune Bühler, reprezentativ) face posibil un alt pas, o altă invenție: (inventarea) criticii. Este invenția unei *selecții conștiente*, a unei *selectări conștiente* de teorii, în locul selecției *naturale*. Așa cum naturalismul se autodepășește, s-ar putea spune că se autodepășește și selecția naturală. Ea duce la dezvoltarea unui limbaj care are propoziții adevărate și false. Iar această limbă conduce la inventarea criticii, la emergența criticii, și prin aceasta la o nouă fază a selecției: Selecția naturală este completată și parțial depășită prin selecția critică, culturală. Aceasta ne permite să ne urmărim erorile conștient: putem să ne căutăm și să eliminăm conștient erorile și putem să apreciem o teorie ca mai puțin bună decît alta. Acesta este, după părerea mea, punctul esențial.

Aici începe ceea ce se numește în titlul care mi s-a dat „cunoaștere": cunoaștere omenească. Nu există cunoaștere fără critică rațională, critică în slujba căutării adevărului. Animalele nu dispun de cunoaștere *în acest sens.* Bineînțeles că ele cunosc tot felul de lucruri – cîinele își cunoaște stăpînul. Dar ceea ce numim noi cunoaștere are de-a face cu critica rațională. Aici se află pasul important, care depinde de inventarea propozițiilor adevărate sau false. Și acesta este pasul care, după cum presupun eu, întemeiază cultura omenească.

X

Lumea 3 și lumea 1 se intersectează: Lumea 3 se compune de pildă din cărți; se compune din acte de vorbire; este formată mai ales din limbajul uman. Toate acestea sînt *totodată* obiecte fizice, obiecte, procese care se petrec în lumea 1. Limbajul este format, așa s-ar putea spune, din disponibilități întemeiate material, respectiv în strînsă legătură cu sistemul nervos; din elemente de memorie, engrame, așteptări, comportamente învățate și descoperite și din cărți. Expunerea mea de acum o auziți pe baza acusticii: eu produc zgomote; iar aceste zgomote aparțin lumii 1.

Ceea ce vreau să arăt acum este faptul că aceste zgomote depășesc poate dimensiunea pur acustică. Aspectul prin care ele depășesc lumea 1 pe care eu o utilizez este tocmai ceea ce am numit lumea 3 și acela care a fost rareori observat pînă acum. (Despre istoria lumii 3 nu am, din păcate, timp să vorbesc; a se consulta însă cartea mea *Objektive Erkenntnis* (*Cunoașterea obiectivă*) – III, 5. Eu doresc să încerc să explic punctul principal, respectiv cîtimea imaterială, latura imaterială a lumii 3: ceea ce trece dincolo de lumile 1 și 2. Totodată vreau să arăt că această latură imaterială a lumii 3 nu numai că joacă un rol în conștiința noastră – aici ea joacă chiar rolul principal – ci că ea este *reală* și în afara lumilor 1 și 2. Latura imaterială (și lipsită de conștiință) a lumii 3 poate exercita, după cum doresc eu să arăt, o *acțiune* asupra conștiinței noastre și, prin conștiința noastră, asupra lumii corpurilor, lumea 1.

Aș dori deci să discut interacțiunea sau, să spunem, spirala de conexiuni inverse și de potențări reciproce între cele trei lumi. Și aș dori să arăt că aici există ceva imaterial, și anume *conținutul* propozițiilor noastre, argumentelor noastre, în opoziție cu formularea corporal-acustică sau grafic-mecanică (fizică) a acestor propoziții sau argumente. Ceea ce ne interesează de fapt mereu este acel *conținut* (*Inhalt*) sau *fond (Gehalt*) cînd folosim limba în sensul uman propriu-zis. Ceea ce ține de lumea 3 *este mai ales conținutul* unei cărți, nu starea ei corporală.

Un caz foarte simplu, prin care importanța conținutului devine evidentă, este următorul: o dată cu evoluția limbajului uman se ajunge la *numerale*, pentru numărarea cu cuvintele: „unu, doi, trei" ș.a.m.d. Există limbi, care au numai „unu", „doi" și „mulți"; limbi, care au „unu", „doi" pînă la „douăzeci" și după aceea „mulți"; și limbi, ca a noastră, care au inventat o metodă care să ne permită să numărăm de la orice număr mai departe; deci o metodă care este în mod esențial nu finită, ci infinită în sensul că fiecare sfîrșit mai poate fi întrecut, în principiu, prin adăugarea unei noi cifre. Aceasta este una dintre marile descoperiri, care a devenit posibilă o dată cu *descoperirea limbajului*: metoda de a construi tot mai multe cuvinte pentru numere fără sfîrșit. Instrucțiunile de construire pot fi formulate verbal sau printr-un program de computer, și ar putea fi astfel desemnate ca ceva *concret*. Dar dacă descoperim acum că șirul numerelor naturale este (potențial) infinit, descoperim astfel ceva cu totul *abstract*. Acest șir infinit nu poate fi concretizat nici în lumea 1, nici în lumea 2. Șirul infinit al numerelor naturale este „ceva pur ideal", cum se spune: este un produs pur al lumii 3, pentru că aparține *numai* acelei părți abstracte a lumii 3 care este formată din elemente sau „locuitori", care, deși sînt gîndite, nu pot fi concretizate nici în gîndire, nici în cuvinte pentru numere fizic-concrete, nici într-un program pentru calculator. *Infinitatea* (potențială) a șirului de numere naturale este nu o invenție, ci o descoperire. O descoperim ca pe o proprietate neintenționată a șirului inventat de noi.

Într-un fel asemănător descoperim proprietăți ale numerelor ca „par" și „impar", „divizibil" și „număr prim". Și descope-

rim probleme ca problema lui Euclid: oare șirul numerelor prime este infinit sau (așa cum sugerează ocurența din ce în ce mai mică a numerelor prime mari) finit? Această problemă era, ca să spunem așa, complet ascunsă; nu era nici măcar neștiută, ci pur și simplu nu exista, atunci cînd am inventat șirul numerelor. Sau exista? Dacă da, atunci ea exista într-un sens ideal și pur abstract, adică în sensul următor: anume că rezida nevăzută în șirul de numere construit de noi, dar era prezentă, fără ca vreun om să fie conștient de ea și fără a fi ascunsă în vreun fel în inconștientul vreunui om și a lăsa vreo urmă de natură fizică. Nu exista nici o carte în care să se poată citi despre ea. Deci din punct de vedere fizic nu era prezentă. Nu era prezentă nici din punctul de vedere al lumii 2. Dar era prezentă ca *o problemă încă nedescoperită, dar care poate fi descoperită*: un caz tipic de problemă care aparține *numai* părții abstracte a lumii 3. Euclid nu numai că a pus această problemă, dar a și rezolvat-o. El a găsit o demonstrație a teoremei, conform căreia după orice număr prim trebuie să mai fie tot mereu un alt număr; de aici noi putem deduce că seria numerelor prime este o serie infinită. Această teoremă descrie o stare de fapt care luată ca atare este în mod evident pur abstractă: este tot un locuitor al părții pur abstracte a lumii 3.

XI

Există și multe probleme nerezolvate care sînt legate de numerele prime, ca de exemplu problema lui Goldbach: E adevărat că *orice* număr par mai mare ca 2 este suma a două numere prime? Unei asemenea probleme i se poate da un răspuns pozitiv sau negativ; sau poate fi imposibil de rezolvat; iar imposibilitatea de a rezolva este la rîndul ei demonstrabilă sau nedemonstrabilă. În acest fel apar probleme noi.

Acestea sînt tot felul de probleme care sînt *reale* în sensul că au *efecte*. Ele pot acționa mai ales asupra spiritului uman. Un om poate vedea problema, o poate descoperi și apoi încerca să o rezolve. Conceperea problemei și încercarea de a rezolva o problemă constituie o activitate a conștiinței, a spiritului

uman; iar această activitate este evident cauzată și de problemă, de existența problemei. O rezolvare a problemei poate duce la publicarea rezultatelor; și astfel problema abstractă de ordinul lumii 3 poate conduce cauzal (pe calea care trece prin lumea 2) la punerea în mișcare a celor mai grele mașini de tipărit. Euclid a scris soluția sa la problema numerelor prime. Acesta a fost un proces fizic cu multiple urmări. În numeroase manuale, deci în corpuri fizice, a fost reprodusă demonstrația lui Euclid. Acestea sînt procese în lumea 1.

În lanțurile cauzale care duc de la problema abstractă spre lumea 1, conștiința, lumea 2, joacă bineînțeles un rol important. Atît cît văd eu lucrurile, partea abstractă a lumii 3, lumea conținuturilor abstracte, non-fizice, deci lumea 3 specifică, propriu-zisă, nu exercită pînă astăzi o influență *directă* asupra lumii 1; nici cu ajutorul computerelor. Influența trece întotdeauna prin conștiință, lumea 2. (Poate că într-o bună zi lucrurile se vor petrece altfel.) Eu propun să vorbim despre „spirit", atunci cînd ne referim la acea funcție a conștiinței de a intra în interacțiune cu lumea 3.

Eu cred că interacțiunea spiritului cu locuitorii lumii 3 influențează și modelează în mod hotărîtor viața noastră conștientă și inconștientă. Aici, în interacțiunea dintre lumea 2 și lumea 3, se află cheia înțelegerii diferenței dintre conștiința umană și cea animală.

XII

Rezumînd, putem spune că lumea 3, și mai ales acea parte a lumii 3 care este constituită prin limbajul uman, este un produs al conștiinței noastre, al spiritului nostru. Ea este, ca și limbajul uman, invenția noastră.

Dar această invenție este ceva exterior față de noi, în afara epidermei noastre (ceva „exosomatic"). Ea reprezintă, ca toate invențiile noastre, ceva obiectiv. Ca tot ceea ce este inventat ea produce problemele ei proprii, dependente de noi. (Să ne gîndim la inventarea utilizării focului sau la inventarea automobilului.) Aceste probleme nu sînt obiect al voinței sau aștep-

tărilor. Sînt consecințe tipice, neintenționate ale acțiunilor noastre, care se repercutează apoi, la rîndul lor, asupra noastră.

Astfel apare lumea 3 obiectivă, abstractă, autonomă, dar reală și activă.

Un exemplu poate mai puțin tipic, dar grăitor, este matematica. Ea este în mod evident opera noastră, invenția noastră. Dar cea mai mare parte a matematicii este obiectivă și în același timp abstractă: este o întreagă lume de probleme și soluții pe care nu le inventăm, ci le descoperim.

Astfel, cei care au reflectat asupra statutului matematicii ajung în esență la două opinii. Dispunem în mod esențial de două filozofii ale matematicii.

(1) *Matematica este operă umană.* Căci ea se bazează pe intuiția noastră; sau este construcția noastră; sau este invenția noastră. (Intuiționism, constructivism, convenționalism.)

(2) *Matematica este un domeniu obiectiv care există în sine.* Este un domeniu infinit de bogat în adevăruri obiective, pe care nu le facem, ci care se află în fața noastră în mod obiectiv. Iar noi putem descoperi nu puține din aceste adevăruri. (De obicei această concepție despre matematică este numită „platonism".)

Aceste două filozofii ale matematicii se opuneau pînă acum ireconciliabil una alteia. Dar teoria lumii 3 arată că ele au dreptate amîndouă: șirul infinit al numerelor naturale (de exemplu) este invenția noastră lingvistică; convenția noastră; construcția noastră. Nu însă și numerele prime și problemele lor; pe acestea le *descoperim* într-o lume obiectivă, pe care, ce-i drept, noi am inventat-o sau creat-o, dar care se obiectivează (ca toate invențiile), se desprinde de inventatorii ei și devine independentă de voința acestora. Ea devine „autonomă", „pur ideală": devine „platonică".

Din punctul de vedere al lumii 3, între cele două filozofii ale matematicii nu poate apărea vreun conflict. S-ar putea cel mult stîrni o controversă cu întrebarea dacă un anumit obiect matematic – de exemplu șirul infinit al numerelor sau teoria axiomatică a mulțimilor – este operă umană sau dacă acest domeniu ne stă în față ca dat de Dumnezeu, ca parte a lumii

obiective. Dar cel tîrziu din 1963 (Paul Cohen) știm că și teoria axiomatică a mulțimilor este o operă umană. Și știm de multă vreme că și matematicienii sînt falibili și că putem infirma teoriile noastre, dar nu le putem demonstra întotdeauna.

Am încercat să explic lumea 3. Iar acum trec la a treia și ultima parte a expunerii mele: despre modelarea realității.

C. DESPRE MODELAREA REALITĂȚII

I

Ceea ce poate fi considerat ca *modelare a realității* este acțiunea reciprocă dintre lumea 1, lumea 2 și lumea 3; acea acțiune reciprocă formată din multiple conexiuni inverse și în cadrul căreia lucrăm cu metoda încercării și erorii.

Noi intervenim deci în mod conștient în această spirală a conexiunilor inverse. Noi: spiritul uman, visele noastre, scopurile noastre. Sîntem creatorii operei, produsului și totodată ne lăsăm modelați de opera noastră. Acesta este de fapt aspectul creator al omului: creînd, ne recreăm pe noi înșine prin opera noastră. Modelarea realității este deci opera noastră; un proces care nu poate fi înțeles dacă nu încercăm să înțelegem toate cele trei laturi ale sale, aceste trei lumi; și dacă nu căutăm să înțelegem modul în care cele trei lumi acționează reciproc.

În această spirală de efecte retroactive și conexiuni inverse se inserează teoriile noastre mereu mai ample și visele noastre. Un exemplu este modelarea, crearea, inventarea păsării lui Leonardo: a ceea ce cunoaștem astăzi cu toții ca fiind avionul. Este important că visul de a zbura este cel care duce spre zbor, și nu, așa cum ar propune desigur concepția materialistă despre istorie a lui Marx și Engels, visul de a cîștiga cu asta bani: Otto Lilienthal (pe al cărui frate l-am mai cunoscut personal), frații Wright și mulți alții au visat să zboare și și-au pus viața în joc în mod conștient. Ceea ce i-a inspirat nu a fost speranța de profit, ci visul unei noi libertăți – al extinderii nișei noastre eco-

logice: în căutarea unei lumi mai bune și-a pierdut viața Otto Lilienthal.

În modelarea realității, în încercarea de a realiza visul de a zbura care aparține lumii 2, lumea 3 joacă un rol hotărîtor. Esențiale sînt planurile și descrierile, ipotezele, încercările, accidentele și corecturile; într-un cuvînt, metoda încercărilor și a eliminării erorilor prin critică.

Aceasta este spirala conexiunilor inverse; și în ea și lumea 2 a cercetătorilor și inventatorilor joacă un rol important; dar un rol care, după cum cred eu, nu este atît de decisiv în importanța lui precum problemele emergente și în general lumea 3, care se repercutează întruna asupra lumii 2. Prin lumea 3 viselе noastre sînt corectate neîncetat pînă cînd, în cele din urmă, pot fi concretizate.

Pesimiștii mi-au amintit faptul că Otto Lilienthal, pilotul german care zbura cu planorul, visa ca Leonardo un fel de zbor care să semene cu cel al păsărilor. Ar fi fost probabil îngroziți dacă ar fi văzut Airbus-ul nostru.

În observația aceasta este corect faptul că ideile noastre nu se prea realizează așa cum le-am visat. Și totuși observația este greșită. Cine dorește astăzi să zboare așa cum au vrut să o facă Leonardo și Lilienthal nu are decît să devină membru al unui club de planoriști. Dacă are curajul nu este prea greu. Ceilalți, cei care zboară cu Airbus sau cu Boeing 747, vor fi avînd motivele lor pentru care preferă această modalitate de zbor față de tren, vapor sau automobil, în ciuda marii deosebiri de zborul planat. Și zborul în aglomeratul avion uriaș le-a adus multor oameni multiple posibilități noi și multiple libertăți noi și prețioase.

II

Fără îndoială, avioanele uriașe sînt urmări ale viselor lui Leonardo și Lilienthal, dar desigur urmări imprevizibile. Cu limba noastră, cu știința și tehnica noastră putem prevedea mai bine consecințele viselor, dorințelor și invențiilor noastre decît o pot face plantele sau animalele, dar desigur, *nu cu mult mai bine*. Este important să ne fie limpede cît de puțin știm despre

aceste consecințe imprevizibile ale acțiunilor noastre. Cele mai bune mijloace care ne stau la dispoziție sînt încă *încercarea și eroarea*: încercări care adesea sînt periculoase și erori încă mai periculoase – uneori periculoase pentru omenire.

Un pericol deosebit îl reprezintă credința într-o utopie politică. Lucrul se leagă probabil de faptul că această căutare a unei lumi mai bune (dacă am dreptate) este, ca și cercetarea împrejurimilor, unul din instinctele vitale cele mai vechi și mai importante. Credem pe bună dreptate că trebuie și se poate să contribuim la îmbunătățirea lumii noastre. Dar nu avem voie să ne închipuim că putem prevedea urmările planurilor și acțiunilor noastre. Mai ales nu avem voie să sacrificăm oameni (poate în afara noastră, în cazuri extreme). Nu avem nici dreptul de a-i motiva sau chiar de a-i convinge pe alții să se sacrifice – nici pentru o idee, nici pentru o teorie care ne-a convins pe noi întru totul (de bună seamă în mod neîndreptățit din cauza neștiinței noastre).

În orice caz, a căuta o astfel de lume în care alții nu trebuie să-și sacrifice viața pentru o idee în ciuda voinței lor trebuie să fie o parte a căutării noastre a unei lumi mai bune.

III

Am ajuns la sfîrșitul expunerii mele. Aș vrea să mai adaug numai un ultim gînd optimist, cu care mi-am încheiat și contribuția la o carte pe care am scris-o împreună cu prietenul meu Sir John Eccles. (Această carte a apărut de curînd în traducere germană.)

După cum am încercat să arăt mai sus, selecția lui Darwin, selecția naturală și presiunea selecției sînt asociate de obicei cu o luptă sîngeroasă pentru existență. Aceasta este o ideologie care trebuie luată în serios numai parțial.

Dar o dată cu emergența conștiinței umane și a spiritului și a teoriilor formulate lingvistic, toate acestea se modifică. Putem lăsa pe seama concurenței dintre teoriile noastre eliminarea teoriilor inutile. În vremurile mai îndepărtate erau eliminați și susținătorii teoriilor. Acum putem să lăsăm teoriile să moară

în locul nostru. Din punctul de vedere biologic al selecției naturale, funcția principală a spiritului și a lumii 3 este aceea de a face posibilă aplicarea criticii conștiente; și o dată cu ea selecția teoriilor fără uciderea susținătorilor lor. Aplicarea metodei criticii raționale fără uciderea susținătorilor a devenit posibilă prin evoluția biologică; astfel selecția naturală depășește, transcende, caracterul ei inițial ceva mai violent: cu emergența lumii 3 devine posibil ca selecția celor mai bune teorii, a celor mai bune adaptări să se poată face și fără violență. Noi putem elimina astăzi teorii false și prin critica nonviolentă. Critica nonviolentă este desigur încă rară; critica este de obicei una semiviolentă, chiar și atunci cînd ea se desfășoară pe hîrtie. Dar nu mai există cauze biologice pentru critica violentă ci numai argumente împotriva ei.

Astfel, critica semiviolentă, încă obișnuită astăzi, ar putea fi un stadiu tranzitoriu în evoluția rațiunii. Emergența lumii 3 înseamnă că evoluția culturală nonviolentă nu este un vis utopic. Ea este un rezultat întru totul posibil din punct de vedere biologic al emergenței lumii 3 prin selecție naturală.

O modelare a mediului nostru social în scopul păcii și al lipsei violenței nu este numai un vis. Este o finalitate posibilă și, după cum se pare, necesară pentru omenire.

Nota la pagina 24, rîndul 4

Exista desigur și stări de fapt care vin în sprijinul vechii interpretări: anume catastrofele nișelor, ca de exemplu prin introducerea unei substanțe toxice ca DDT sau a penicilinei. În aceste cazuri, care nu au nimic de-a face cu alegerea organismelor, într-adevăr existența întîmplătoare a unui mutant poate decide supraviețuirea. Asemănătoare este situația cazului celebru în Anglia al „melanismului industrial"; aceasta este dezvoltarea unor variante cu culori închise (ale unor fluturi) ca adaptare la poluarea industrială. Aceste cazuri izbitoare și repetabile experimental, dar foarte speciale, explică poate de ce interpretarea descrisă de mine ca „pesimistă" a darwinismului este așa de îndrăgită de biologi.

2

*Despre cunoaștere și ignoranță**

Domnule președinte, domnule decan, doamnelor și domnilor! Mai întîi doresc să mulțumesc călduros secției de științe economice a Universității Johann Wolfgang Goethe pentru deosebita cinste de a-mi acorda titlul de *doctor rerum politicarum honoris causa*.

Magistru-mi zic, și doctor chiar

pot spune la fel ca Faust al lui Goethe. Și, aidoma lui Faust, mi se pare și mie cît se poate de îndoielnic că am meritat această onoare.

Și acuma, biet nebun, stau fără rost
La fel de înțelept precum am fost...
Dar nu putem să știm nimic, văd bine!
Iar inima se face scrum în mine.**

Cu acestea am ajuns și la tema anunțată a expunerii mele, la tema *Despre cunoaștere și ignoranță*.

Am intenția să tratez această temă istoric, chiar dacă numai foarte pe scurt, și voi pune în centru învățătura lui Socrate; așa că voi începe cu cea mai frumoasă scriere filozofică pe care o cunosc, cu *Apărarea lui Socrate* făcută de Platon.

I

Apărarea lui Platon conține discursul de apărare al lui Socrate și o relatare scurtă despre condamnarea acestuia. Eu consider

---

* Conferință ținută la 8 iunie 1979 în aula Universității din Frankfurt a.M., cu prilejul conferirii titlului de *doctor honoris causa*.

** Versuri din *Faust*, de Johann Wolfgang Goethe citate în text. Le-am redat în traducerea lui Ștefan Aug. Doinaș, din Johann Wolfgang Goethe *Faust*, editura Univers, București, 1982, p. 59 (*n. t.*).

că discursul este autentic.[1] Socrate povestește aici cît de uimit și de tulburat a fost cînd a auzit că oracolul din Delfi a dat la temerara întrebare: „Este cineva mai înțelept decît Socrate?" răspunsul: „Nu e nimeni mai înțelept."[2]. Cînd am auzit asta, spunea Socrate, m-am întrebat: oare ce vrea să spună zeul și cu ce tîlc? Pentru că eu știu că nu sînt înțelept; nici în mare, nici în mică măsură." Deoarece Socrate nu a putut afla prin cugetare ce voia să spună zeul prin oracolul său, a luat hotărîrea de a încerca să dezmintă oracolul. S-a dus deci la unul care era socotit înțelept – la unul din oamenii politici ai Atenei – pentru a învăța de la el. Rezultatul este descris de Socrate în felul următor (*Apărarea* 21 D): „Într-adevăr eu sînt mai înțelept decît acest om: ce-i drept, nici unul din noi nu știe ceva de valoare. *El* însă își închipuie că știe ceva, și nu știe nimic. Nici *eu* nu știu nimic; dar nici nu îmi închipui că știu ceva." După ce a vorbit cu politicienii, Socrate s-a dus la poeți. Rezultatul a fost același. Iar apoi s-a dus la meșteșugari. Aceștia știau într-adevăr lucruri la care el nu se pricepea deloc. Dar ei își închipuiau că știu și multe alte lucruri, chiar și pe cele mai importante. Iar semeția lor întrecea cu mult adevărata măsură a științei lor.

Astfel, Socrate a ajuns în final la următoarea deslușire a oracolului din Delfi: Zeul nu a vrut să spună de fapt nimic despre

---

[1] Sigur că nu există nici o dovadă pentru autenticitatea *Apărării* lui Platon; chiar savanți de excepție s-au declarat împotriva ei. Dar argumentele care o susțin au greutate. Că Platon a vrut ca să fie considerată autentică mi se pare sigur, ca și faptul că aparține operelor sale de tinerețe și că deci mai erau în viață numeroși martori în vremea cînd Platon a scris *Apărarea*. Ca în toate dialogurile timpurii (cel puțin înainte de *Gorgias*), Socrate se folosește de *infirmare prin exemple practice* (*Elenchos*: 21 B/C); el pune accentul pe *neștiința* sa.

[2] Această spusă a oracolului pare a fi și ea istorică. Chairefon, care a pus întrebarea oracolului, un prieten și admirator al lui Socrate, este o personalitate istorică, un adversar militant al celor treizeci de tirani, care a murit în bătălia de la Pireu. Fratele său este citat ca martor de Socrate și a fost prezent în timpul procesului acestuia. Deoarece Platon era un adversar al democrației, rolul decisiv pe care îl joacă în *Apărare* partizanul democrației Chairefon pledează de asemenea pentru autenticitatea ei.

Socrate; el se folosise numai de acest nume pentru a spune: „Printre oameni acela este mai înțelept care, ca și Socrate, recunoaște că în realitate el nu posedă înțelepciune."

II

Înțelegerea ignoranței noastre de către Socrate – „Știu că nu știu aproape nimic, și nici acest lucru nu-l știu" – mi se pare a avea cea mai mare importanță. Această idee nu a fost niciciînd formulată mai limpede ca în *Apărarea lui Socrate* scrisă de Platon. De multe ori această idee socratică nu a fost luată în serios. Sub influența lui Aristotel ea a fost considerată ironie. Platon însuși a renunțat în cele din urmă (în *Gorgias*) la învățătura socratică despre neștiința noastră și, o dată cu aceasta, la atitudinea specific socratică: cerința modestiei intelectuale.

Acest lucru devine limpede cînd comparăm doctrina socratică despre omul de stat cu doctrina platoniciană. Acesta este punctul care trebuie să fie deosebit de important pentru un *doctor rerum politicarum.*

Atît Socrate cît și Platon formulează cerința ca omul de stat să fie înțelept. Dar acest lucru înseamnă la cei doi ceva complet diferit. La Socrate înseamnă că omul de stat trebuie să fie pe deplin conștient de ignoranța sa eclatantă. Socrate se pronunță pentru modestia intelectuală: „Cunoaște-te pe tine însuți!" înseamnă pentru el: „Fii conștient de cît de puțin știi!"

În opoziție cu el, Platon interpretează cerința ca politicianul să fie înțelept ca pe o reclamare a domniei înțelepților, a sofocrației. Numai dialecticianul bine instruit, filozoful erudit, este în stare să cîrmuiască. Acesta este sensul celebrei cerințe a lui Platon, anume că filozofii trebuie să devină regi, iar regii filozofi formați desăvîrșit. Filozofii au fost adînc impresionați de această cerință a lui Platon; regii pesemne ceva mai puțin.

O contradicție mai mare între două interpretări ale cerinței ca omul de stat să fie înțelept este greu de imaginat. Este vorba de diferența dintre modestia intelectuală și pretenția intelectuală. Și este și contradicția dintre failibilism – recunoașterea inevitabilității de a comite erori a oricărei științe umane – și

scientism sau scienticism: teza conform căreia cunoașterii și cunoscătorilor, științelor și savanților, înțelepciunii și înțelepților, erudiției și erudiților trebuie să li se confere autoritate.

Se vede de aici cu claritate că poziții opuse în aprecierea cunoașterii omenești – deci poziții opuse pe plan epistemologic – pot conduce la finalități și exigențe etico-politice opuse.

III

În acest loc aș dori să discut o obiecție împotriva failibilismului; este obiecția că, spre deosebire de opinie sau conjectură, știința (*Wissen*) este în esență autoritativă; și că uzajul general al limbii susține aici teza caracterului autoritativ al științei. Astfel, expresia „eu știu" nu este folosită corect decît atunci cînd sînt implicate următoarele trei lucruri: mai întîi adevărul celor pe care afirm că le știu; în al doilea rînd, certitudinea acestora; și în al treilea rînd, că dispunem de rațiuni suficiente.

Analize ca acestea pot fi auzite adesea în discuții filozofice și pot fi citite în cărți de filozofie (vezi W. T. Krug, *Fundamentalphilosophie [Filozofia fundamentală]*, 1818, p. 237; J. F. Fries, *System der Logik [Sistemul logicii]*, 1837, pp. 421 ș. urm.). Iar aceste analize arată într-adevăr la ce ne referim în uzajul general al limbii prin cuvîntul cunoaștere (*Wissen*); ele analizează o noțiune pe care aș dori să o numesc noțiunea clasică despre cunoaștere. Această noțiune clasică de cunoaștere implică adevărul și certitudinea a ceea ce este știut, precum și faptul că trebuie să avem rațiuni suficiente pentru ceea ce considerăm adevărat.

Tocmai această noțiune clasică o folosește Socrate cînd spune: „Știu că nu știu aproape nimic, și nici acest lucru nu-l știu." Și este aceeași noțiune clasică a cunoașterii pe care o folosește Goethe atunci cînd îl face pe Faust să spună:

> Dar nu putem să știm nimic, văd bine!
> Iar inima se face scrum în mine.*

* Versuri din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 58 (*n. t.*).

Iată deci tocmai noțiunea clasică a cunoașterii, noțiunea cunoașterii dată de uzajul general al limbii, care este utilizată și de failibilism, de teoria posibilității de a comite erori, cînd ea pune accent pe faptul că noi ne putem înșela mereu sau aproape mereu și că de aceea nu știm nimic sau numai foarte puțin în sensul clasic al cunoașterii sau, cum spune Socrate, nu știm nimic „bun", valoros.

La ce s-a gîndit Socrate oare cînd a spus că nu știm nimic „de valoare" sau, într-o traducere mai literală, „nimic frumos și bun" (*Apărarea* 21 D)? Socrate se gîndea mai ales la etică. Fără departe de a declara cunoașterea în chestiuni de etică drept imposibilă, iar metoda sa era una critică: el critica ceea ce lui și altora le părea cert. Aceasta era o metodă critică ce îl ducea la failibilism și la reflecția că atît el cît și alții erau foarte departe de știință în chestiuni de etică. Cu toate acestea Socrate este un etician deschizător de drumuri. De la el și de la contemporanul său Democrit provine regula importantă de viață: „A suferi nedreptatea este mai bine decît a comite nedreptatea."

IV

Pentru a ne întoarce însă la *Apologie*; atunci cînd Socrate spune că nici el, nici ceilalți nu știu ceva de valoare, se gîndește probabil la naturaliști, acei mari gînditori ai Greciei pe care astăzi îi numim presocratici și care sînt predecesorii științelor naturii noastre de astăzi. Socrate s-a gîndit probabil la naturalistul Anaxagoras, pe care îl și menționează mai tîrziu în *Apărarea* sa, de altfel într-o manieră nu foarte respectuoasă: el spune, așadar, că opera lui Anaxagoras, pe care o numește „greșită" (*atopos*), se poate cumpăra chiar și cu mai puțin de o drahmă în librăriile ateniene. Și dintr-o altă operă a lui Platon, din *Phaidon*, pare să reiasă că Socrate era profund dezamăgit de filozofia naturalistă a lui Anaxagoras și, oricum, de filozofia naturalistă în general. Avem astfel motiv să credem că Socrate, atunci cînd spunea „știu că nu știu aproape nimic, și nici lucrul acesta nu-l știu", se gîndea la multe probleme serioase nere-

zolvate, pe care le întîlnise; de la problemele eticii și politicii pînă la cele ale filozofiei și naturii.

Trebuie recunoscut că Socrate nu se aseamănă prea mult cu personajul Faust al lui Goethe. Dar putem să credem totuși că perspectiva ideii că nu putem cunoaște nimic a chinuit și inima lui Socrate: că el, asemenea lui Faust, a suferit mult datorită dorințelor de neîmplinit ale tuturor oamenilor de știință autentici; ne referim la dorința,

> Ca astfel să descopăr cu temei
> Ce ține lumea strînsă-n sinea ei.*

Totuși știința modernă a naturii ne-a apropiat întrucîtva de acest țel intangibil. Astfel trebuie să cercetăm dacă nu cumva prin științele exacte moderne poziția ignoranței socratice s-a dovedit depășită.

V

Într-adevăr, teoria gravitației a lui Newton a creat o situație complet nouă. Teoria poate fi văzută ca realizare, după mai bine de 2000 de ani, a programului inițial de cercetare al filozofilor presocratici ai naturii. Și Newton însuși și-a văzut poate teoria în același fel, cînd și-a ales titlul cărții: *Principiile matematice ale filozofiei naturii*. Era o realizare care lăsa în urmă cele mai îndrăznețe visuri ale Antichității.

Era un progres unic: teoria lui Descartes, care a fost treptat înlocuită de cea a lui Newton, nu poate fi comparată cu teoria lui Newton în nici un chip. Teoria lui Descartes oferea numai o explicație calitativă foarte vagă asupra mișcării planetelor. În ciuda acestui lucru, teoria lui Descartes contrazicea fapte care pe vremea aceea erau de mai mult timp cunoscute. Această teorie avea printre altele consecința fatală că planetele care sînt cele mai depărtate de soare se mișcă cel mai repede, în contradicție nu numai cu observațiile, dar mai ales și cu cea de-a treia lege a lui Kepler.

---

* Versuri din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 58 (*n. t.*).

În opoziție cu aceasta, teoria lui Newton nu numai că putea să explice legile lui Kepler, dar a și corectat aceste legi prin predicția corectă cantitativ a unor mici abateri de la această lege.

VI

Teoria lui Newton a creat astfel o situație intelectuală nouă; era o victorie intelectuală fără seamăn. Ipotezele teoriei newtoniene au fost confirmate cu o exactitate covîrșitoare. Și cînd s-au găsit pentru planeta Uranus mici abateri de la traiectoria prezisă de Newton, atunci Adams și Leverrier au calculat cu ajutorul teoriei lui Newton (și cu mult noroc) tocmai din aceste abateri poziția unei planete noi, necunoscute, care a fost descoperită apoi prompt de către Galle. Și în afară de aceasta, teoria lui Newton nu explică numai mișcarea corpurilor cerești, ci și mecanica terestră, mișcările mecanismelor noastre terestre.

Aici, așa se părea, era într-adevăr cunoaștere; cunoaștere adevărată, sigură și suficient argumentată. În legătură cu acest lucru părea că nu mai încăpea nici o îndoială.

A durat surprinzător de mult pînă să fie înțeleasă noutatea situației intelectuale. Puțini au văzut ce s-a întîmplat aici. David Hume, unul dintre cei mai mari filozofi, a văzut că s-a realizat un progres foarte mare; dar el nu a înțeles cît de mare și cît de radical era acest progres al cunoașterii umane. Mi-e teamă că mulți nu înțeleg nici astăzi acest lucru.

VII

Primul gînditor care l-a înțeles pe deplin a fost Immanuel Kant. Convertit de Hume la scepticism, a văzut paradoxul, aproape absurdul acestei noi științe. El s-a întrebat cum se poate ca ceva precum știința newtoniană să fie în fond posibilă. Această întrebare – ca și răspunsul lui Kant – a devenit problema principală a *Criticii rațiunii pure*. În această carte Kant a propus întrebările:

Cum este posibilă matematica pură?

și

Cum este posibilă știința propriu-zisă a naturii?

Și a scris:

„Deoarece aceste științe sînt date cu adevărat, se naște întrebarea firească: *cum* sînt posibile, căci *faptul* că trebuie să fie posibile este demonstrat de realitatea lor."[3]

Se remarcă uimirea lui Kant; uimirea lui îndreptățită față de existența teoriei lui Newton, pe care el a caracterizat-o drept „știință propriu-zisă a naturii".

În contradicție cu toți ceilalți, care au avut o opinie despre această problemă, Kant a văzut că teoria lui Newton nu era succesul unei metode inductive sau experimentale, ci un succes al gîndirii umane, al intelectului uman.

Răspunsul lui Kant la întrebarea: „Cum este posibilă știința propriu-zisă a naturii?" a fost următorul:

Intelectul nu extrage legile sale [legile naturii] din natură, ci i le prescrie acesteia.

Cu alte cuvinte, legile lui Newton nu sînt citite din natură, ci sînt opera lui Newton, sînt produsul intelectului său, invenția sa: intelectul uman inventează legile naturii.

Această deosebit de originală poziție epistemologică a lui Kant a fost numită de însuși Kant cotitura copernicană în teoria cunoașterii. Știința lui Newton era, după Kant, cunoaștere în sensul clasic: cunoaștere adevărată, sigură și suficient argumentată. Iar această cunoaștere era posibilă, pentru că experiența umană însăși era produsul prelucrării și interpretării active a datelor noastre senzoriale prin aparatul nostru de cunoaștere, îndeosebi prin intelect.

Această teorie kantiană a cunoașterii este importantă și în cea mai mare parte corectă. Dar Kant s-a înșelat cînd a crezut că teoria sa ar răspunde la întrebarea cum este posibilă cunoașterea, cunoașterea în sens clasic.

Ideea clasică a științei (*Wissenschaft*), ca a unor cunoștințe (*Wissen*) adevărate, sigure și suficient argumentate, este vie și astăzi. Dar ea a fost depășită acum șaizeci de ani prin revoluția lui Einstein; prin teoria lui Einstein despre gravitație.

---

[3] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica rațiunii pure*), ediția a doua, p. 20.

Rezultatul acestei revoluții este următorul: indiferent dacă teoria lui Einstein este adevărată sau falsă – ea arată că acea cunoaștere în sens clasic, cunoașterea sigură, certitudinea, nu e cu putință. Kant avea dreptate: teoriile noastre sînt creații libere ale intelectului nostru. Și noi încercăm să i le prescriem naturii. Reușim însă rar să ghicim adevărul; și nu putem să fim niciodată siguri de această reușită. *Trebuie să ne mulțumim cu cunoașterea conjecturală* (*Vermutungswissen*).

VIII

Este necesar să insistăm aici puțin asupra relațiilor logice între teoria gravitației a lui Newton și cea a lui Einstein.

Teoria lui Newton și cea a lui Einstein intră din punct de vedere logic în contradicție una cu alta: cîteva consecințe ale celor două teorii sînt incompatibile. Este astfel imposibil ca ambele teorii să fie adevărate.

Totuși cele două teorii se află într-o anumită relație de *apropiere*. Deviațiile între consecințele verificabile empiric sînt atît de mici, încît nenumăratele cazuri observate, care confirmă și susțin teoria lui Newton, o confirmă și susțin în același timp și pe a lui Einstein.

Teoria lui Newton fusese confirmată, după cum am spus, în mod strălucit; se poate spune pe drept cuvînt că fusese confirmată în mod optim. Dar descoperirea – sau inventarea – teoriei lui Einstein face imposibil ca aceste confirmări strălucite să fie luate ca temeiuri pentru a considera cel puțin una din aceste două teorii ca adevărată și sigură. Pentru că aceleași temeiuri ar pleda atunci și pentru ca cealaltă teorie să fie considerată adevărată și sigură. Dar este logic imposibil ca din două teorii incompatibile să fie adevărate amîndouă.

Constatăm deci aici că este imposibil ca cel puțin teoriile confirmate cel mai bine să poată fi interpretate drept cunoaștere în sensul clasic. Și teoriile noastre cel mai bine verificate și teoriile cel mai bine confirmate ale științelor naturii nu sînt decît presupuneri, ipoteze care au înregistrat succes, și sînt condamnate pentru totdeauna să rămînă presupuneri sau ipoteze.

IX

Știința este căutare a adevărului; și este întru totul cu putință ca unele din teoriile noastre chiar să fie adevărate. Dar chiar dacă sînt adevărate, noi nu putem ști niciodată acest lucru cu siguranță.

Este o idee la care ajunsese deja poetul și cîntărețul Xenofan, care scria cam cu o sută de ani înaintea lui Socrate și cu cinci sute de ani înainte de nașterea lui Cristos (traducerile îmi aparțin):

> Cît privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate cîte sînt aci pomenite; căci și de s-ar întîmpla cuiva – mai bine decît oricui – să spună un lucru cu noimă, încă, de știut nu l-ar ști: căci tuturor le e dată părerea.*

Xenofan propovăduia încă de pe atunci că în căutarea noastră a adevărului poate exista un progres, căci scrie:

> Nu au văzut dintru-ntîi zeii tainele toate-ale vieții.
> Ci iscodind peste vremi, oamenii află ce-i bun.**

Cele două fragmente din Xenofan pe care le-am citat ar putea fi interpretate prin următoarele două teze.

1. Nu există un criteriu al adevărului; nici măcar atunci cînd am ajuns la adevăr nu putem fi siguri de el.

2. Există un criteriu rațional al progresului în căutarea adevărului, și de aceea un criteriu al progresului științific.

Eu credeam că ambele teze sînt corecte.

Care este însă criteriul rațional al progresului științific în căutarea adevărului, al progresului în ipotezele noastre, în presupunerile noastre? Cînd este o ipoteză mai bună decît alta?

Răspunsul este: știința este o activitate critică. Noi ne verificăm critic ipotezele. Le criticăm pentru a găsi greșeli; și

---

* Traducere de D. M. Pippidi, în *Fragmentele eleaților*, Casa Școalelor, București, 1947, fragmentul B 34, pp. 50-51. Vezi și n. t. de la p. 59 (*n. t.*).

** Traducere de Simina Noica, în *Antologie de lirică greacă*, editura Univers, București, 1970, p. 145. Vezi și D. M. Pippidi, *ed. cit.*, fragmentul B 18, p. 46 (*n. t.*).

în speranța de a elimina greșelile și de a ne apropia astfel de adevăr.

Considerăm o ipoteză – de exemplu o nouă ipoteză – mai bună decît alta, dacă sînt îndeplinite următoarele trei cerințe: în primul rînd, noua ipoteză trebuie să explice toate acele lucruri pe care vechea ipoteză reușise să le explice. Acesta este primul punct și cel mai important. În al doilea rînd, trebuie să evite cel puțin cîteva greșeli ale vechii ipoteze. Asta înseamnă că trebuie să țină piept pe cît posibil cîtorva din verificările critice, cărora vechea ipoteză nu le-a făcut față. În al treilea rînd, trebuie să explice pe cît posibil lucruri pe care vechea ipoteză nu le putea explica sau prezice.

Acesta este deci criteriul progresului științific. El este aplicat mai ales în științele naturii în general și de obicei complet inconștient. O nouă ipoteză este luată în serios dacă explică cel puțin ceea ce predecesoarea ei reușise să explice și dacă, în plus, promite să evite cîteva din erorile vechii ipoteze sau realizează noi predicții, pe cît posibil predicții verificabile.

X

Acest criteriu al progresului poate fi văzut și ca un criteriu al apropierii de adevăr. Căci atunci cînd o ipoteză îndeplinește criteriul progresului și rezistă de aceea demersului nostru critic cel puțin la fel de bine ca predecesoarea ei, atunci nu vedem în acest lucru o întîmplare; și dacă rezistă demersului critic și mai bine, atunci considerăm că se apropie de adevăr mai bine decît predecesoarea sa.

Scopul științei este astfel adevărul: știința este căutarea adevărului. Și chiar dacă, după cum a văzut Xenofan, nu putem ști niciodată dacă am atins acest scop, putem avea totuși motive destul de întemeiate pentru supoziția că am ajuns mai aproape de scopul nostru, adevărul; sau, după cum spune Einstein, că sîntem pe calea cea bună.

XI

În încheiere aș dori să mai trag cîteva concluzii din ceea ce am spus. Teza socratică despre ignoranță mi se pare a fi deosebit de importantă. Am văzut că știința naturii a lui Newton a fost interpretată de Kant în sensul conceptului clasic de cunoaștere. Această interpretare nu mai este posibilă de la Einstein încoace. Acum știm că cea mai bună cunoaștere în sensul științelor naturii nu este cunoaștere în sensul clasic, deci nu este cunoaștere în sensul limbajului curent. Aceasta duce la o adevărată revoluție a conceptului de cunoaștere: cunoașterea în sensul științelor naturii este *cunoaștere conjecturală*; este un îndrăzneț mod de a ghici. Astfel, Socrate continuă să aibă dreptate, în ciuda aprecierii plină de înțelegere a lui Kant în privința uriașei realizări a lui Newton. Dar este un mod de a ghici care se disciplinează prin critica rațională.

Aceasta face ca lupta împotriva gîndirii dogmatice să fie o datorie. Mai presupune și o maximă modestie intelectuală. Și mai presupune îndatorirea de a folosi un limbaj simplu și nepretențios: este îndatorirea fiecărui intelectual.

Toți marii savanți ai științelor naturii au dat dovadă de modestie ca intelectuali; și Newton vorbește pentru toți, cînd spune: „Nu știu cum îi par eu lumii. Eu însumi mă văd ca un puști care se joacă pe malul mării. Mi-a făcut plăcere să ridic ici și colo cîte o pietricică mai șlefuită decît celelalte sau o scoică mai frumoasă – în timp ce marele ocean al adevărului stătea necercetat în fața mea." Einstein numea teoria sa a relativității o efemeridă.

Și toți marii oameni de știință și-au dat seama că orice soluție a unei probleme filozofice produce multe probleme noi nesoluționate. Cu cît învățăm mai mult despre lume, cu atît mai conștiente, mai detaliate și mai exacte devin cunoștințele noastre despre problemele încă nerezolvate, cunoașterea noastră socratică despre ignoranță. Cercetarea științifică este într-adevăr cea mai bună metodă de a ne lămuri pe noi despre noi înșine și despre ignoranța noastră. Ea ne conduce la înțelegerea importantei idei potrivit căreia noi, oamenii, sîntem foarte diferiți în

privința mărunțișurilor despre care poate că știm ceva. Sîntem însă egali în nemărginita noastră ignoranță.

XII

Reprosul scientismului sau scienticismului – adică reprosul gîndirii dogmatice față de autoritatea metodei științelor naturii și a rezultatelor acesteia – este de aceea complet greșit, dacă se îndreaptă împotriva metodei critice a științelor naturii sau împotriva marilor savanți ai științelor naturii; îndeosebi de la reforma conceptului de cunoaștere, pe care o datorăm unor oameni ca Socrate, Nicolaus Cusanus, Erasmus, Voltaire, Lessing, Goethe și Einstein. Goethe a fost, ca toate personalitățile științelor naturii, un adversar al scientismului, al credinței în autoritate; și el a combătut scientismul în contextul criticii sale a opticii newtoniene. Argumentele sale împotriva lui Newton au fost de bună seamă neînsemnate, dar toți marii oameni de știință au făcut uneori și greșeli; iar în polemica sa împotriva încrederii dogmatice în autoritatea lui Newton avea cu siguranță dreptate. Aș vrea chiar să îndrăznesc aici să emit supoziția că reprosul scientismului – deci reprosul dogmatismului, al credinței în autoritate și al pretenției arogante de a ști – îi afectează mult mai des pe adepții sociologiei cunoașterii și ai sociologiei științei decît pe marii savanți ai științelor naturii. De fapt, unii din cei care se consideră critici ai scientismului sînt adversari dogmatici, în realitate ideologici și autoritari, ai științelor naturii, despre care, din păcate, înțeleg prea puțin.

Ei nu știu mai ales că științele naturii posedă un criteriu obiectiv și nonideologic al progresului: al progresului spre adevăr. Este acel criteriu simplu și rațional care domină evoluția științelor naturii de la Copernic, Galilei, Kepler și Newton, de la Pasteur și Claude Bernard încoace. Criteriul nu poate fi aplicat întotdeauna. Dar cercetătorii din domeniul științelor naturii îl aplică de obicei cu siguranță și corectitudine, chiar dacă nu întotdeauna pe deplin conștient (cu excepția situației în care devin victime ale modei, ceea ce li se întîmplă chiar și unora

dintre fizicienii buni). În științele sociale dominația acestui criteriu rațional este din păcate mult mai puțin asigurată. Astfel s-a ajuns la ideologii la modă, la dominația cuvintelor pompoase și la ostilitate față de rațiune și științele naturii.

Goethe a cunoscut și această ideologie ostilă științei și a condamnat-o. Diavolul însuși stă la pîndă ca să ne prindă aruncîndu-ne în brațele acestei ideologii ostile științei. Cuvintele pe care Goethe îl pune pe diavol să le spună sînt lipsite de echivoc:

> Da, scuipă pe Știință și Rațiune,
> Pe nalta forța-a omenești minți [...]
> Și-al meu, fără condiții, ai să fii![*]

Doamnelor și domnilor, sper că nu mă veți condamna dacă de data aceasta îi voi lăsa chiar diavolului ultimul cuvînt.

---

[*] Versuri disparate din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 96.

În original, fragmentul este următorul:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / Des Menschen allerhöchste Kraft, / [Laß nur in Blend – und Zauberwerken / Dich von dem Lügengeist bestärken,] / So hab ich Dich schon unbedingt! (*n. t.*).

3

Despre așa-numitele izvoare ale cunoașterii[*]

Vă mulțumesc pentru onoarea deosebită pe care mi-o faceți acordîndu-mi titlul de doctor al facultății de filozofie din universitatea dumneavoastră. Primesc această cinstire cu mare bucurie și recunoștință.

Mi-am asumat însă în ultimul moment și o îndatorire dificilă, îndatorirea de a ține o conferință scurtă. Dar înainte de a-mi începe expunerea, aș dori să relatez o întîmplare adevărată din perioada cînd mă aflam în Noua Zeelandă.

La Christchurch, în Noua Zeelandă, eram prieten cu profesorul fizician Coleridge Farr, care în perioada sosirii mele acolo avea cam vîrsta mea de acum; era un om foarte original, spiritual și deținea și calitatea de Fellow of the Royal Society of London. Profesorul Farr era un om preocupat de problemele sociale și ținea conferințe de știință popularizată în cele mai diverse cercuri, printre altele și în închisori. O dată și-a început expunerea într-o închisoare cu cuvintele:

„Țin astăzi aici exact aceeași conferință ca acum șase ani. Dacă vreunul din voi a auzit-o deja, atunci e desigur vina lui!" Abia pronunțase cuvintele acestea cam provocatoare, că s-a stins lumina în sală. După aceea, el a mărturisit că atîta timp cît a fost întuneric s-a simțit cam stingherit.

Această situație mi-a venit în minte cînd profesorul Weingartner mi-a comunicat sîmbăta trecută – deci chiar în ultimul moment – că se așteaptă de la mine să țin astăzi aici o conferință. El a mai adăugat că nimic nu mă împiedică să reiau o

[*] Conferință ținută la 27. 7. 1979 la Universitatea din Salzburg cu prilejul acordării titlului de *doctor honoris causa* lui Karl Popper.

expunere de-a mea mai veche. Atunci mi l-am amintit pe profesorul Farr, precum și faptul că eu *nu* pot spune aici ca el: „Dacă cineva dintre dumneavoastră a ascultat deja expunerea mea, atunci e vina lui." Eu mă aflu într-o situație și mai proastă decît profesorul Farr; pentru că din cauza timpului scurt nu mi-a mai rămas altceva de făcut, după mai multe încercări nereușite, decît să reiau o lucrare veche de mai mari proporții[1], să o înzestrez cu o nouă introducere și, mai ales, să o scurtez cu aproximativ șapte optimi. Vă rog de aceea foarte mult să mă iertați, mai ales pentru că expunerea mea este mult prea lungă. Dar sper că în afară de unul sau doi dintre stimații mei ascultători nimeni nu va recunoaște lucrarea mea mai veche. Tema conferinței mele este:

Despre așa-numitele izvoare ale cunoașterii omenești.

De aproape 2500 de ani există deci ceea ce se numește teoria cunoașterii. Și de la filozofii greci pînă la membrii Cercului de la Viena, problema centrală a acestei teorii a cunoașterii a fost întrebarea: *care sînt izvoarele cunoștințelor noastre?*

Într-una din lucrările mai tîrzii ale lui Rudolf Carnap, unul din reprezentanții de frunte ai Cercului de la Viena, putem citi următoarele:

Cînd formulezi o afirmație, trebuie să arăți și că ea este îndreptățită. Și asta înseamnă că trebuie să fii în stare să răspunzi la următoarele trei întrebări:

De unde știi tu asta? Pe ce *sursă* se sprijină afirmația ta? Ce *percepții* stau la baza afirmației tale?

Eu consider toată această serie de întrebări complet nesatisfăcătoare și voi încerca în această expunere să arăt *de ce* o socotesc atît de nesatisfăcătoare, menționînd cîteva motive.

Argumentul meu principal este că întrebările acestea presupun o atitudine autoritară față de problema științei omenești. Ele presupun că afirmațiile noastre sînt permise atunci și numai

[1] Este vorba de „Introduction" la cartea mea *Conjectures and Refutations*, 1963; ediția a opta, 1981. O traducere germană a acestei cărți este în pregătire sub titlul *Vermutungen und Widerlegungen*.

atunci cînd ne putem sprijini pe autoritatea unor *surse ale cunoașterii* și mai ales pe *percepții.*

În contradicție cu această poziție, eu susțin că nu există asemenea autorități și că în *toate* afirmațiile este conținut un *moment de incertitudine*; inclusiv în toate afirmațiile sprijinite pe percepție, ba chiar în toate afirmațiile *adevărate.*

Iată de ce eu voi propune aici ca vechea problemă a surselor cunoașterii noastre să fie înlocuită cu o cu totul altă problemă. Punerea tradițională a problemei în teoria cunoașterii are o anumită asemănare cu punerea tradițională a problemei în teoria statului, iar asemănarea aceasta ne poate ajuta să descoperim un mod nou și mai bun de a pune problema în teoria cunoașterii.

Întrebarea fundamentală tradițională vizînd sursele de autoritate ale cunoașterii corespunde problemei de bază a filozofiei statului, așa cum fusese pusă de Platon. Mă refer la întrebarea: „Cine să cîrmuiască?"

Această întrebare cere un răspuns de autoritate. Răspunsurile tradiționale erau: „cei mai buni" sau „cei mai înțelepți". Dar și alte răspunsuri, aparent mai liberale, la întrebare, ca de pildă „poporul" sau „majoritatea", rămîn tributare formulării tradiționale a problemei.

Ea conduce de altfel și la alternative ridicole, ca de exemplu: „Cine să dețină puterea, capitaliștii sau muncitorii?" (Această întrebare este analoagă întrebării din epistemologie: „Care este ultima sursă a cunoașterii noastre? Intelectul sau percepția senzorială?")

Întrebarea „Cine să cîrmuiască?" pare deci să fie pusă greșit, iar răspunsurile pe care le atrage după sine sînt autoritare. (Ele sînt și paradoxale.)

Eu propun acum ca în locul ei să punem o întrebare cu mult mai modestă. De exemplu: „Ce putem face pentru a modela astfel instituțiile noastre politice, încît stăpînitorii slabi sau incapabili (pe care încercăm să-i evităm, dar cu care ne putem totuși pricopsi destul de ușor) să fie cît mai puțin păgubitori?"

Eu cred că fără o astfel de modificare în punerea problemei noastre nu putem spera nicicînd să ajungem la o teorie rațională a statului și a instituțiilor sale.

Democrația poate fi fundamentată teoretic, după părerea mea, numai pe baza acestei întrebări cu mult mai modeste. Răspunsul este: Democrația ne permite să scăpăm de stăpînitorii incapabili sau tiranici fără vărsare de sînge.

Într-un fel asemănător poate fi înlocuită întrebarea vizînd izvorul cunoașterii noastre printr-o altă întrebare. Întrebarea tradițională era și este încă și acum: „Care sînt izvoarele cele mai bune ale cunoașterii noastre, sursele cele mai demne de încredere – sursele care ne vor ajuta să nu ne rătăcim și la care putem apela în ultima instanță dacă avem îndoieli?"

Propun să plecăm de la faptul ca asemenea izvoare ideale și infailibile există la fel de puțin ca și stăpînitorii infailibili și că toate „izvoarele" cunoașterii noastre ne duc uneori pe căi greșite. Propun ca întrebarea vizînd izvoarele cunoașterii noastre să fie înlocuită cu una fundamental diferită, și anume: „Există vreo cale pentru a descoperi și înlătura erorile?"

Ca atîtea întrebări autoritare și întrebarea referitoare la sursele cunoașterii este una care se raportează la origine. Ea se referă la originea cunoașterii noastre, în credința că aceasta poate fi legitimată prin arborele ei genealogic. Ideea metafizică (adesea neconștientizată) care stă la baza ei este aceea a unei cunoașteri de rasă pură, a unei cunoașteri nepervertite, a unei cunoașteri care să derive de la autoritatea supremă, dacă se poate, de la Dumnezeu însuși, și care să incumbe o noblețe proprie. Problema așa cum am pus-o eu într-o manieră schimbată: „Ce putem face pentru a descoperi erorile?" decurge din convingerea că asemenea surse pure, nepervertite și infailibile nu există și că deci întrebarea privind originea și puritatea nu trebuie confundată cu întrebarea referitoare la valabilitate și adevăr. Opinia pe care o susțin aici este veche și ne duce înapoi pînă la Xenofan. Xenofan știa deja cu aproximativ 500 de ani î. C. că ceea ce numim cunoștințe nu este altceva decît ceea ce ghicim sau opinăm – *doxa* și nu *episteme* – după cum ne dăm seama din versurile sale:

Nu au văzut dintru-ntîi zeii tainele toate-ale vieții.
Ci iscodind peste vremi, oamenii află ce-i bun.*

Cît privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate cîte sînt aci pomenite; căci și de s-ar întîmpla cuiva – mai bine decît oricui – să spună un lucru cu noimă, încă, de știut nu l-ar ști: căci tuturor le e dată părerea...**

Și totuși întrebarea tradițională vizînd sursele de autoritate ale cunoștințelor noastre se mai pune și astăzi – foarte des chiar de către pozitiviști și alți filozofi, care sînt convinși că se revoltă împotriva oricărei autorități.

Răspunsul corect la întrebarea mea: „În cel fel avem perspective de a recunoaște și a evita erorile?" mi se pare a fi: „Prin critica teoriilor și presupunerilor celorlalți și – în caz că ne putem autoeduca în acest sens – prin critica teoriilor noastre și prin propriile noastre propuneri speculative de rezolvare." (De altfel, o asemenea critică a propriilor teorii este foarte de dorit, dar nu neapărat necesară; dacă nu sîntem în stare noi înșine s-o facem, se vor găsi alții care o vor face pentru noi.)

Acest răspuns rezumă o atitudine pe care am putea s-o descriem ca „raționalism critic". Este o modalitate de a privi lucrurile, o atitudine și o tradiție, pe care o datorăm grecilor. Ea se deosebește în mod fundamental de „raționalismul" sau „intelectualismul", pe care l-au proclamat Descartes și școala lui, și chiar de doctrina kantiană a cunoașterii. În sfera eticii și a cunoașterii morale însă, *principiul autonomiei* al lui Kant

---

* Pentru versiunea românească am redat traducerea Siminei Noica, în: *Antologie de lirică greacă*, editura Univers, București, 1970, p. 145. Vezi și *Fragmentele eleaților*, traducere de D. M. Pippidi, fragmentul B18, p. 46 (*n. t.*).

** Traducere de D. M. Pippidi, în *Fragmentele eleaților, ed. cit.*, fragmentul B34, p. 50–51. Traducerea ultimului vers rămîne obiect de dezbatere pentru filologi și filozofi. L. Schäfer atrage atenția că „Popper își însușește ultimul vers prin traducere: căci totul este presupunere" (în limba germană: Es ist alles 'Vermutung'). Alte traduceri germane propun pentru δόχος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτχται „Wahn" „Meinen", „Glauben", „etwas Subjektives". Lothar Schäfer: *Karl R. Popper*, Beck, München 1988, p. 28 (*n. t.*).

se apropie foarte mult de această atitudine. El exprimă asumarea ideii că nu avem niciodată voie să acceptăm ca fundament al eticii ordinul unei autorități, fie ea chiar sublimă. Asta pentru că o dată confruntați cu ordinul unei autorități, rămîne la latitudinea noastră să judecăm critic dacă este acceptabil din punct de vedere moral să îndeplinim ordinul respectiv. Se poate întîmpla ca autoritatea să dețină forța de a-și impune ordinele, iar noi să fim lipsiți de forța de a-i opune rezistență. Dacă însă stă în puterea noastră din punct de vedere fizic să decidem asupra modalității noastre de acțiune, atunci nu ne putem sustrage răspunderii ultime. Pentru că decizia critică este la latitudinea noastră; putem să îndeplinim sau să nu îndeplinim ordinul; putem recunoaște autoritatea sau să o respingem.

Kant a aplicat cu curaj această idee și în domeniul religiei: răspunderea pentru faptul că învățăturile unei religii trebuie să fie recunoscute ca bune sau respinse ca rele ne revine, după Kant, nouă.

Ținînd seama de această atitudine curajoasă, ne apare straniu faptul că în *Teoria științei* Kant nu ia aceeași atitudine a raționalismului critic, atitudinea unei căutări critice a erorii. Mie mi se pare limpede că un *singur* lucru l-a oprit pe Kant să facă acest pas: recunoașterea autorității lui Newton în domeniul cosmologiei. Această recunoaștere se întemeia pe faptul că teoria lui Newton rezistase cu un succes incredibil celor mai severe verificări.

Dacă interpretarea pe care i-o dau eu lui Kant este corectă, atunci raționalismul critic – și la fel empirismul critic, pe care de asemenea îl apăr – este o completare a filozofiei critice a lui Kant. Această completare a devenit posibilă abia datorită lui Einstein, care ne-a învățat că teoria lui Newton ar putea fi totuși greșită, în ciuda succesului ei copleșitor.

Răspunsul meu la problema tradițională a teoriei cunoașterii: „De unde știi acest lucru? Care este izvorul, temeiul afirmației tale? Ce observații îi stau la temelie?" este următorul: „Eu nici nu spun că *știu* ceva; afirmația mea era formulată doar ca supoziție, ca ipoteză. Nici nu dorim să ne ocupăm de izvorul sau de izvoarele din care se va fi ivit supoziția mea. Există multe

izvoare posibile și eu nu le deslușesc pe toate. Iar izvorul (*Ursprung*) și originea (*Herkunft*) au prea puțin de-a face cu adevărul. Dacă însă te interesează problema pe care am vrut să o rezolv experimental, atunci poți să-mi faci un serviciu. Încearcă să o critici pe cît de sever îți stă în putință! Iar dacă poți să-ți imaginezi un experiment al cărui rezultat ar fi în stare, după părerea ta, să-mi conteste afirmația, atunci sînt gata să te și ajut din toate puterile mele să demonstrezi contrariul."

Mai exact, acest răspuns este valabil, ce-i drept, numai dacă este vorba de o afirmație în domeniul științelor naturii și nu de una istorică. Pentru că dacă afirmația formulată experimental se referă la ceva istoric, desigur, orice discuție critică a ei trebuie să se ocupe și de *izvoare* – chiar dacă nu de izvoarele „ultime", autoritative. Dar în fond răspunsul meu ar rămîne același.

Aș vrea să rezum acum rezultatele discuției noastre. Le voi da forma unor teze:

1. Nu există surse ultime ale cunoașterii. Orice izvor, orice impuls sînt binevenite pentru noi; dar orice izvor, orice impuls formează și obiectul verificării critice. În măsura în care nu este însă vorba de probleme istorice, obișnuim mai degrabă să verificăm faptele însele, decît să cercetăm sursele informațiilor noastre.

2. Problemele epistemologiei nu au de fapt nimic de-a face cu sursele. Ceea ce întrebăm este mai degrabă dacă o afirmație este adevărată – adică, dacă ea coincide cu faptele.

În cursul unei asemenea investigații critice a adevărului se poate recurge la toate tipurile de argumente. Una din metodele cele mai importante este aceea de a ne raporta critic la propriile noastre teorii și, mai ales, de a căuta contradicții între teoriile noastre și observațiile noastre.

3. Tradiția este – cu excepția acelei științe care ne este înnăscută – de departe cea mai importantă sursă a cunoașterii noastre.

4. Faptul că majoritatea surselor cunoașterii noastre se bazează pe tradiții arată că adversitatea față de tradiție, deci antitradiționalismul, este lipsită de orice însemnătate. Acest fapt nu poate fi însă privit ca un sprijin pentru tradiționalism; fiindcă

nici cea mai mică parte a cunoașterii noastre transmise prin tradiție (ba chiar a cunoașterii înnăscute) nu este ferită de a fi cercetată critic și eventual demontată. Cu toate acestea, cunoașterea nu ar fi posibilă fără tradiție.

5. Cunoașterea nu poate începe cu nimic – cu *tabula rasa* – dar nu poate porni nici de la observație. Progresul științei noastre constă în modificarea, în corectarea cunoștințelor noastre anterioare. Sigur că uneori este posibil ca printr-o observație sau printr-o descoperire întîmplătoare să se facă un pas înainte; dar în general, amploarea unei observații sau a unei descoperiri depinde și de faptul că sîntem puși în situația să modificăm teorii *existente*.

6. Nici observația, nici rațiunea nu sînt autorități. Alte surse – precum intuiția intelectuală și imaginația intelectuală – sînt de cea mai mare importanță, nefiind totodată de încredere: ele ne pot arăta lucrurile cu cea mai mare limpezime și cu toate acestea ne pot induce în eroare. Ele reprezintă sursele principale ale teoriilor noastre și sînt ca atare de neînlocuit. Dar majoritatea covîrșitoare a teoriilor noastre este greșită. Cea mai importantă funcție a observației și a gîndirii logice, dar și a intuiției intelectuale și a imaginației rezidă în faptul că ele ne ajută la verificarea critică a acelor teorii temerare de care avem nevoie pentru a pătrunde în necunoscut.

7. Claritatea este o valoare intelectuală în sine; nu însă și exactitatea și precizia. Precizia absolută este de neatins; și nu are rost să dorim să fim mai exacți decît o cere situația problemei noastre. Ideea că trebuie să ne definim noțiunile, pentru a le face „precise" sau chiar pentru a le da un „sens", este o nălucire. Pentru că orice definiție trebuie să folosească noțiuni definite; iar astfel nu putem evita niciodată să lucrăm în ultimă instanță cu noțiuni nedefinite. Problemele care au ca obiect semnificația sau definiția cuvintelor nu sînt importante. Ba chiar ar trebui evitate în orice situații asemenea probleme pur verbale.

8. Orice soluție a unei probleme creează probleme noi, nerezolvate. Aceste probleme noi sînt cu atît mai interesante, cu cît a fost mai dificilă problema inițială, iar soluția mai curajoasă. Cu cît aflăm mai mult despre lume, cu cît aprofundăm

cunoștințele noastre, cu atît mai conștientă, mai limpede și mai bine conturată este știința noastră despre ceea ce *nu știm*, cunoașterea noastră despre ignoranță. Sursa principală a ignoranței noastre se află în faptul că știința noastră nu poate fi decît limitată, în timp ce ignoranța noastră este în mod necesar nemărginită.

Noi bănuim imensitatea ignoranței noastre cînd contemplăm nemărginirea cerului înstelat. Mărimea universului nu este cea mai profundă cauză a ignoranței noastre; este totuși una dintre cauzele ei.

Eu cred că merită osteneala să facem încercarea de a afla mai multe despre lume, chiar dacă tot ceea ce rezultă din această încercare nu este nimic altceva decît înțelegerea ideii despre cît de puțin știm. Ar trebui să ne prindă bine să ne amintim uneori că putem fi destul de diferiți în puținul pe care îl știm, dar că sîntem cu toții egali în privința nemăsuratei noastre ignoranțe.

Dacă sîntem deci de acord cu opinia că în întreaga întindere a cunoașterii noastre, oricît de departe am pătruns în necunoscut, nu există nici o autoritate care să fie deasupra oricărei critici, atunci putem să susținem ferm ideea că adevărul se află dincolo de orice autoritate omenească, fără a cădea în pericolul dogmatismului. Nu numai că o putem susține, dar chiar trebuie să o susținem, pentru că fără ea nu există criterii obiective ale cercetării științifice, nu există critica încercărilor noastre de a rezolva probleme, nu există tatonarea în necunoscut și nici năzuința de a cunoaște.

4

*Știință și critică**

Ca vechi membru al forumului de la Alpbach m-am bucurat foarte mult de invitația de a participa la sărbătorirea celei de a treizecea aniversări a acestui forum; doar am acceptat această invitație după o oarecare ezitare. Mi se părea aproape peste putință să spun în treizeci de minute ceva rezonabil și pe înțeles în legătură cu tema-cadru foarte largă, care sună după cum urmează: Evoluția spirituală și științifică a ultimilor treizeci de ani. Dacă matematica nu-mi joacă o festă, îmi rămîne doar cîte un minut pentru fiecare an al evoluției spirituale și științifice! Nu-mi pot permite să mai irosesc timpul și cu alte scuze, așa că trebuie să trec la subiect.

I

După cum vă puteți da seama din titlul ales de mine, „Știință și critică", am intenția să cam trec cu vederea evoluția spirituală și să mă axez în principal pe evoluția științei. Motivul este simplu, și anume, că nu pun mare preț pe evoluția spirituală și culturală din ultimii treizeci de ani.

Sînt desigur un profan în acest domeniu, deoarece nu sînt filozof al culturii. Dar mi se pare că evoluția spirituală a ultimilor treizeci de ani poate fi rezumată, în pofida tuturor încercărilor de a produce ceva nou, sub titlul lui Remarque „Pe frontul de vest nimic nou". Și tare mi-e teamă că nici „pe fron-

---

* Conferință ținută cu prilejul celei de-a treizecea aniversări a Forumului European de la Alpbach, în august 1974. Publicată pentru prima dată în *Idee und Wirklichkeit – 30 Jahre Europäisches Forum Alpbach*, Springer Verlag, Wien – New York, 1975.

tul de est nu e nimic nou" – afară doar dacă vrem să considerăm schimbarea de curs a Indiei de la Mahatma Gandhi către bomba atomică drept o evoluție spirituală.

Această evoluție care a ajuns în India pornind dinspre Occident înlocuiește ideea nonviolenței cu acțiunea violentă. Din păcate, asta nu e ceva nou pentru noi. Unii dintre filozofii occidentali ai culturii, profeți ai dezastrului și ai violenței, au ținut de multă vreme predici despre aceste lucruri, iar teoria lor este transpusă acum consecvent în fapte de violență.

Oare nu găsim și ceva îmbucurător în lumea spiritului? Cred că da. Mă gîndesc adesea cu bucurie că muzica marilor maeștri este accesibilă astăzi unui număr mult mai mare de oameni și că umple cu recunoștință, speranță și entuziasm mult mai mulți oameni decît am fi îndrăznit să visăm acum treizeci de ani. Despre aceste opere putem spune pe drept cuvînt:

Înalt urzitele mistere
Au gloria din prima zi.*

Ba ele par chiar să devină pe zi ce trece și mai înălțătoare.

Faptul că interesul pentru marile opere artistice ale trecutului se păstrează atît de viu este un lucru bun în vremea noastră și trebuie să recunoaștem că este în parte meritul tehnicii – al gramofonului, al radioului, al televizorului. Dar această tehnică servește aici unor veritabile nevoi spirituale. Dacă nu ar exista un interes atît de mare pentru operele trecutului, ele nu ar fi cîntate și transmise așa de des. Evoluția în acest domeniu este evoluția spirituală cea mai importantă, cea mai revoluționară și cea mai dătătoare de speranță din ultimii treizeci de ani, pe care o cunosc.

Acestea fiind spuse, mă voi întoarce acum la cele două teme ale mele propriu-zise: evoluția în domeniul științelor naturii din ultimii treizeci de ani și tema mea principală, știința și critica.

---

* Versuri din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 53. În limba germană, în original, ele sînt următoarele: Die unbegreiflich hohen Werke / Sind herrlich wie am ersten Tag.

Autorul sugerează o analogie între creația divină la care se referă versurile lui Goethe și capodoperele muzicale (*n. t.*).

II

Dacă vreau să vorbesc aici despre evoluția științei, trebuie, evident, să procedez foarte selectiv. Criteriul meu de selecție este simplu: voi vorbi despre cîteva evoluții științifice care m-au interesat și care au influențat cel mai mult viziunea mea despre lume.

Alegerea mea se află desigur într-o strînsă legătură cu convingerile mele despre știință și despre criteriul științificității. Acest criteriu este criticabilitatea, critica rațională. În științele empirice criteriul este criticabilitatea prin verificări empirice sau infirmarea empirică.

Este limpede că, din motive de timp, nu pot să vorbesc decît foarte pe scurt despre criticabilitate.

Văd partea comună din artă, mit, știință și chiar pseudoștiință în faza creatoare, care ne face să privim lucrurile într-o lumină nouă și care încearcă să ne explice lumea de zi cu zi prin alte lumi tainice. Asemenea lumi fantastice erau proscrise de către pozitivism. Iată de ce și Ernst Mach, marele pozitivist vienez, era unul din adversarii teoriei atomilor. Dar teoria atomilor s-a impus, iar întreaga noastră fizică, nu doar fizica structurii materiei și atomilor, ci și aceea a cîmpurilor electrice și magnetice și a cîmpurilor gravitaționale, este o descriere de lumi speculative care se află, după cum presupunem, ascunse dincolo de lumea experiențelor noastre.

Aceste lumi speculative sînt, ca și în artă, produse ale fanteziei noastre, ale intuiției noastre. Dar în știință ele sînt controlate *de către critică*: critica științifică, critica rațională, este dirijată de ideea regulativă de adevăr. Nu putem legitima niciodată teoriile noastre pentru că nu putem ști niciodată dacă nu se vor vădi false. Le putem însă verifica critic: în locul legitimării apare critica rațională. Critica domesticește fantezia fără să o înlănțuie.

Critica rațională, condusă de ideea adevărului, este deci ceea ce caracterizează *știința*, în timp ce fantezia este comună tuturor manifestărilor creatoare, fie ele artă, mit sau știință. Iată de ce mă voi limita în cele ce urmează la evoluții în care aceste două elemente, fantezia și critica rațională, se conturează limpede.

III

Mai întîi o observație despre matematică

Pe cînd eram student, mă găseam sub influența puternică a importantului matematician vienez Hans Hahn, care la rîndul lui era puternic influențat de marea operă *Principia Mathematica* a lui Whitehead și Russell. Mesajul incitant al acestei lucrări era că matematica poate fi redusă la logică sau, mai exact, că matematica poate fi dedusă logic din logică. Începem cu ceva care este fără îndoială logică; procedăm în continuare strict logic deductiv și ajungem în acest fel la ceva ce este neîndoielnic matematică.

Acesta era, după cum se părea, nu numai un program îndrăzneț: în *Principia Mathematica* acest program de cercetare părea realizat. *Principia* începeau cu logica deducției, cu logica predicatelor și cu logica funcțiilor în sens mai restrîns; din aceasta derivau logica claselor, fără a afirma existența claselor, iar apoi, în continuare, teoria abstractă a mulțimilor pe care o întemeiase Georg Cantor în secolul al XIX-lea. *Principia* au contribuit mult la demonstrarea tezei foarte puțin contestată pînă astăzi, conform căreia calculul diferențial și integral poate fi construit ca parte a teoriei mulțimilor.

Dar *Principia* lui Whitehead și Russell au fost curînd supuse unei critici severe, iar acum vreo patruzeci de ani situația era cam următoarea: puteau fi distinse trei școli. Mai întîi școala logiciștilor, care susținea posibilitatea de a reduce matematica la logică, sub conducerea lui Bertrand Russell, iar la Viena, a lui Hans Hahn și Rudolf Carnap. În al doilea rînd, axiomaticienii, numiți mai tîrziu și formaliști, care nu derivau teoria mulțimilor din logică, ci doreau introducerea ei ca un sistem formal de axiome, asemănător geometriei euclidiene; nume reprezentative au fost Zermelo, Fraenkel, Hilbert, Bernays, Ackermann, Gentzen și von Neumann. Cel de-al treilea grup era cel al așa-numiților intuiționiști, căruia îi aparțineau Poincaré, Brouwer și mai tîrziu Hermann Weyl și Heyting.

Situația era deosebit de interesantă, dar părea inițial lipsită de speranță. Între cei doi matematicieni, cei mai mari și cei mai productivi implicați în dezbatere, Hilbert și Brouwer, s-a

creat o adversitate cu un puternic caracter personal. Numeroși matematicieni considerau steril nu numai conflictul privind fundamentul matematicii, ci respingeau întregul program de fundamentare.

Acum 44 de ani matematicianul Kurt Gödel, născut la Viena, a intervenit în dezbatere. Gödel studiase la Viena, unde atmosfera înclina puternic spre pozitivism, dar unde erau luate foarte în serios și celelalte două direcții. Primul mare rezultat al lui Gödel, demonstrația completitudinii pentru calculul logic al funcțiilor, pornea de la probleme puse de Hilbert și putea fi acceptat foarte bine de formalism. Cel de-al doilea rezultat al său a fost demonstrația sa genială a incompletitudinii pentru *Principia Mathematica* și teoria numerelor. Toate cele trei școli concurente au încercat să-și asume acest rezultat.

Dar era de fapt începutul sfîrșitului, și anume al sfîrșitului acestor trei școli. Și era, după cum cred eu, începutul unei noi filozofii a matematicii. Situația actuală este fluidă, dar poate fi rezumată eventual în felul următor:

Trebuie să renunțăm la teza reducționistă a lui Russell, adică la teza reductibilității matematicii la logică. Matematica nu poate fi redusă complet la logică; ea a dus chiar la o rafinare esențială a logicii și, am putea spune, la o corectură critică a logicii: la o corectură critică a intuiției noastre logice și la înțelegerea ideii critice că intuiția noastră logică nu ajunge prea departe. Pe de altă parte, ea a arătat că intuiția este foarte importantă și poate fi dezvoltată în continuare. Cele mai multe idei creatoare sînt dobîndite intuitiv, iar cele care nu apar pe această cale sînt rezultatul infirmării critice a ideilor intuitive.

După cum se pare, nu există *un* sistem al fundamentelor matematicii, ci căi diferite pentru a construi matematica sau diferite domenii ale matematicii. Eu spun „pentru a construi" și nu „pentru a fundamenta", fiindcă o ultimă argumentare, o certificare a fundamentelor, nu pare să existe: numai în legătură cu sistemele slabe putem demonstra că ceea ce am construit nu conține nici o contradicție. Și știm de la Tarski că domenii importante ale matematicii sînt în mod *esențial* incomplete, adică aceste sisteme pot fi întărite, dar niciodată astfel încît să

putem demonstra în cadrul lor toate teoremele adevărate respective. Cele mai multe din teoriile matematice sînt, ca și teoriile din științele naturii, ipotetic-deductive: matematica pură se află mult mai aproape decît părea pînă nu de mult de științele naturii, ale căror ipoteze sînt supoziții.

Gödel și Cohen au reușit să aducă dovezi că așa-numita ipoteză a *continuum*-ului *nu poate fi nici demonstrată nici infirmată* cu mijloacele de pînă acum ale teoriei mulțimilor. Această ipoteză celebră, al cărei caracter demonstrabil a fost presupus de Cantor și Hilbert, este deci independentă de teoria contemporană. Bineînțeles că teoria poate fi întărită astfel prin premise suplimentare, încît această teoremă să devină demonstrabilă, dar ea poate fi întărită și astfel încît să fie infirmată.

Ajungem aici la un exemplu interesant, care arată că matematica poate corecta intuițiile noastre logice.[1] Limba germană, engleză, greacă și multe alte limbi europene atestă că, potrivit intuiției noastre, cuvîntul „irefutabil" sau incontestabil înseamnă „incontestabil adevărat" sau „adevărat cu certitudine". Dacă în plus caracterul irefutabil al unei teoreme mai este și *demonstrat* (ca în demonstrația datorată lui Gödel a caracterului irefutabil al ipotezei *continuum*-ului), atunci, conform intuiției noastre logice, a fost demonstrată teorema însăși, pentru că a fost demonstrat adevărul ei irefutabil.

Acest argument poate fi infirmat prin faptul că Gödel, cel care a demonstrat caracterul irefutabil al ipotezei *continuum*-ului, a presupus totodată și imposibilitatea demonstrației (și deci caracterul problematic) al acestei teoreme irefutabile.[2] Supoziția lui a fost apoi demonstrată de către Paul Cohen.[3]

Studiile deschizătoare de drumuri ale lui Gödel, Tarski și Cohen, pe care le-am menționat aici pe scurt, se referă toate la teoria mulțimilor, la excelenta teorie a lui Cantor privind *infinitul actual*. Această teorie era motivată la rîndul ei în cea mai

[1] Acest lucru a fost relevat mai întîi de către Brouwer. Vezi L. E. J. Brouwer, *Tijdschrift v. Wijsbegeerte 2,* 1908, pp. 152–158.

[2] Vezi Kurt Gödel, *Am. Math. Monthly 54,* 1947, pp. 515–525.

[3] Paul J. Cohen, *Proc. Nat. Acad. Sc. USA, 50*, pp. 1143–1148 și 51, 1964, pp. 105–110.

mare parte prin problema de a realiza o fundamentare pentru analiza matematică, adică pentru calculul diferențial și integral, care mai ales în forma lui inițială opera cu noțiunea de infinit mic. Acest concept al infinitului mic fusese considerat de Leibniz și de alți teoreticieni ai infinitului potențial ca o simplă noțiune auxiliară, iar marele maestru Cantor, discipolii săi și chiar alți critici l-au respins ca eronat: infinitul actual era limitat la infinitul mare. De aceea este extrem de interesant că în 1961 a apărut „un al doilea Cantor" (expresia îi aparține lui A. Fraenkel[4], care a construit o teorie strictă a infinitului actual mic și a extins-o în 1966 în toate amănuntele.[5] Creatorul acestei teorii, Abraham Robinson, a murit din păcate de curînd în America.

Observațiile mele despre logica matematică și despre matematică sînt desigur numai schițate. Dar am încercat să indic cîteva din evoluțiile cele mai interesante în acest domeniu infinit de amplu al infinitului; sînt evoluții care se bazează întru totul pe tratarea critică a problemelor. Mai ales Gödel, Tarski și Robinson sînt critici. Opera lui Gödel reprezintă o critică la adresa tuturor orientărilor care au făcut școală cu patruzeci de ani în urmă: la adresa logicismului, a formalismului și a intuiționismului. Totodată, opera sa însemna o critică a pozitivismului, care era puternic reprezentat în Cercul de la Viena, căruia îi aparținea Gödel. Iar critica lui Gödel se baza pe intuiția sa matematică, pe fantezia sa matematică, intuiție care, ce-i drept, îl ghida, dar pe care nu a reclamat-o niciodată ca autoritate: ea trebuia să facă față întotdeauna verificării prin metoda rațională, critic-discursivă.

IV

Voi consacra acum cîteva minute cosmologiei, știința care este poate cea mai importantă din punct de vedere filozofic.

Cosmologia a consemnat în ultimii treizeci de ani o dezvoltare incredibilă. Încă dinainte, ceea ce Newton mai numea încă

---

[4] A. H. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, ediția a treia, Berlin, Springer, 1928.

[5] A. Robinson, *Proc. Royal Dutch Academy, ser. A 64*, 1961, pp. 432–440; *Non-Standard Analysis*, Amsterdam, 1966.

sistemul lumii – sistemul solar – devenise o chestiune locală. Cosmologia propriu-zisă, teoria întemeiată de Kant a insulelor universului și a sistemelor de căi lactee,[6] căpătase amploare între cele două războaie mondiale sub influența teoriilor lui Einstein și a metodelor lui Hubble, iar teoria lui Hubble a universului în expansiune părea să se confirme. Rezultatele radio-astronomiei care au fost realizate după cel de-al doilea război mondial, mai întîi în Anglia și apoi în Australia, păreau inițial să se înscrie armonios în acest cadru. O teorie, după părerea mea, foarte frumoasă și satisfăcătoare a expansiunii universului, cea a lui Bondi, Gold și Hoyle, a putut fi chiar verificată și, după cum se pare, infirmată, în favoarea teoriei mai vechi a expansiunii prin explozie. Dar constanta de dilatare a lui Hubble a fost redusă la o zecime, iar expansiunea celor mai mari galaxii a fost înmulțită cu 150. Și multe alte rezultate sînt puse sub semnul întrebării datorită radio-astronomiei; în domeniul cosmologiei părem să stăm la fel de neputincioși în fața unora dintre aceste rezultate revoluționare, ca în politică în fața misiunii de a instaura pacea. Se pare că există obiecte asemănătoare stelelor și avînd o masă și o densitate de neînchipuit deocamdată, iar reprezentările noastre de pînă acum despre galaxii îndepărtîndu-se pașnic unele de altele ar putea fi înlocuite cu o teorie a catastrofelor ce se repetă tot mereu.

În orice caz, radio-astronomia a însemnat, în ciuda tuturor așteptărilor, o epocă extrem de stimulatoare și revoluționară în istoria cosmologiei. Revoluția este comparabilă cu cealaltă revoluție, cea cauzată de telescopul lui Galilei.

Aici este cazul să fac o remarcă de ordin general. Se susține adesea că istoria descoperirilor științifice depinde de inventarea pur tehnică a unor noi instrumente. În opoziție cu această opinie, cu cred că istoria științei este în mod esențial o istorie a ideilor. Lentilele de mărire erau cunoscute cu mult înainte ca Galilei

---

[6] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Istoria generală a naturii și teoria cerului*), 1755; vezi și H. J. Treder, în *Die Sterne* 50, fasc. 2, p. 67, nota 4: „Întemeietorul teoriei insulelor universului este... numai și numai Kant."

să aibă ideea de a le folosi într-un telescop astronomic. Radio-telegrafia este, după cum se știe, o aplicație a teoriei lui Maxwell care ne conduce înapoi pînă la Heinrich Hertz.

Și deoarece undele respective (conform teoriei) sînt unde optice invizibile, era ușor de presupus că unele stele nu emit numai lumină, ci și semnale radio. În plus, pe fizicieni îi interesa de multă vreme, de la profesorul Hess din Innsbruck încoace, așa-numita radiație cosmică. Așa că trebuie să ne mirăm că nu s-au făcut experiențe de radio-astronomie cu douăzeci de ani mai devreme, imediat după inventarea tubului electronic amplificator. Explicația este probabil că nimeni nu s-a gîndit cu seriozitate la acest lucru. Ceea ce lipsea era ideea, fantezia. Iar cînd a venit ideea, ea a dus la descoperiri neașteptate și la răsturnări de situație. O nouă idee – o nouă teorie – acționează ca un nou organ de simț, indiferent dacă influențează tehnica sau nu.

V

Cosmologia este, cel puțin de la Newton încoace, o ramură a fizicii, și ea a fost continuată de către Kant, Mach, Einstein, Eddington și alții ca o ramură a fizicii. Mai ales Einstein, Eddington, Erwin Schrödinger și Wolfgang Pauli, care, ca și Schrödinger, era născut la Viena, au prezentat reflecții interesante despre relațiile dintre structura materiei, a atomilor pe de o parte, și cosmologie, pe de altă parte.[7] Acest lucru s-a întîmplat acum patruzeci de ani, iar între timp s-a renunțat mai mult sau mai puțin la aceste idei, deși cîțiva mari fizicieni, mai ales Einstein, Werner Heisenberg și Cornelius Lanczos, lucrau în continuare la o unificare a concepției fizice despre univers.

Dar în ultimul timp au fost reluate speculațiile lui Pauli despre conexiunea cîmpurilor de neutrino cu gravitația, pe baza rezultatelor experimentale neașteptate despre aparenta absență a unui curent solar de neutrino. Cosmologul și fizicianul Hans-Jürgen Treder din Potsdam a încercat să derive acest rezultat expe-

[7] Vezi Wolfgang Pauli, *Physik und Erkenntnistheorie*, 1961, și W. Pauli și M. Fierz, *Helv. Phys. Acta, 15*, 1939, p. 297.

rimental negativ pe baza formei proiectate de el a teoriei generale a relativității, folosindu-se și de ipoteza lui Pauli din 1934. Cu aceasta se inaugurează poate, să sperăm, o nouă fază a experiențelor care vor să conecteze teoria materiei cu cosmologia. În orice caz, este remarcabil faptul că această nouă experiență pornește de la o așteptare care a fost infirmată critic pe bază experimentală.

VI

Ca exemplul poate cel mai important pentru evoluția științifică a ultimilor treizeci de ani doresc să mai menționez dezvoltarea biologiei.

Eu nu mă gîndesc numai la înnoirea, unică în felul ei, din genetică, reușită de teoria lui James Watson și Francis Crick și care a dus la un val de lucrări extrem de importante și edificatoare. Mă gîndesc și la dezvoltarea rapidă a cercetării comportamentului, a psihologiei animale; la începutul unei psihologii a evoluției, orientată biologic și la noua interpretare a darwinismului.

În ce a constat marea înnoire a lui Watson și Crick? Ideea genei este destul de veche: se poate spune că ea este implicită în lucrările lui Gregor Mendel. Ea a fost întîmpinată cu îndoială mai multă vreme decît teoria arderii a lui Lavoisier. Watson și Crick nu au pus la punct numai o teorie a structurii chimice a genelor, ci și o teorie chimică a replicării genelor și apoi o teorie a acțiunii planului constructiv codificat în gene asupra organismului. Ca și cum asta n-ar fi fost destul, ei au descoperit și alfabetul limbajului în care este scris planul constructiv: alfabetul codului genetic.

Presupunerea că există ceva de felul codului genetic a fost exprimată pentru prima dată, după cîte știu eu, de către Erwin Schrödinger, a cărui memorie este atît de strîns legată de forumul de la Alpbach. Schrödinger scria: „Cei care conțin într-un fel de scriere codificată întregul plan de evoluție a individului, precum și planul funcționării sale în faza de maturitate sînt

cromozomii sau probabil numai un schelet a ceea ce vedem ca atare la microscop ca cromozom."[8]

Această ipoteză a lui Schrödinger a evoluat și și-a confirmat valoarea într-un mod excepțional în următorii treizeci de ani, iar codul genetic molecular a fost descifrat.

Pe baza teoriei lui Watson și Crick, această minune a științei a devenit realitate încă din ultimul an de viață al lui Schrödinger, iar la scurt timp după moartea sa, codul era descifrat complet. Alfabetul, vocabularul, sintaxa și semantica (adică teoria semnificațiilor) acestui limbaj presupus de Schrödinger sînt cunoscute acum. Noi știm că orice genă este o instrucțiune de a produce o anumită enzimă și putem citi din instrucțiunea înscrisă în codul genetic formula structurii chimice (liniare) a enzimei respective. Și în ceea ce privește funcția multor enzime avem cunoștințe. Dar în timp ce din formula de cod a unei gene putem citi formula enzimei aferente, încă nu putem pînă acum să citim din formula enzimei funcția ei biologică: aici se află limita științei noastre despre importanța codului genetic.

În încheiere vreau să menționez încă o idee biologică importantă și îmbucurătoare, legată și ea de lucrările lui Schrödinger, chiar dacă Schrödinger nu a fost nici primul, nici ultimul care a lucrat la această idee.[9] Este un aspect al teoriei lui Darwin, pe care Lloyd Morgan, Baldwin și alții l-au numit „selecție organică". Schrödinger vorbea de o selecție darwinistă care simulează un lamarckism.

Ideea de bază a darwinisului părea a fi mai întîi, în opoziție cu lamarckismul, aceea de a acorda comportamentului individual al animalelor și plantelor destul de puțină importanță din punctul de vedere al evoluției – mă refer la modalități de

---

[8] E. Schrödinger, *What is Life ?*, Cambridge 1944, p. 22 (în limba germană: *Was ist Leben*?, München 1951). Eu traduc aici din versiunea originală în limba engleză.

[9] Schrödinger (*Mind and Matter*, 1958, p. 20; în limba germană: *Geist und Materie*, 1959) îi atribuie această idee a evoluției organice lui Julian Huxley; ideea este însă mult mai veche, după cum a arătat Sir Alister Hardy; vezi cartea acestuia *The Living Stream*, 1965, de exemplu p. 178 ș. urm. Vezi și cartea mea *Objektive Erkenntnis*, 1973, capitolul 7.

comportament ca preferință pe care un anumit animal o manifestă față de o hrană de un tip nou sau pentru o nouă metodă de vînătoare. Ideea nouă a teoriei selecției organice este că selecția naturală poate avea o influență cauzală asupra evoluției istoriei familiei de plante sau animale. Ideea este simplă: orice comportament nou poate fi asemuit cu alegerea unei noi nișe ecologice. De exemplu, preferința pentru o nouă hrană sau aceea de a-și face cuibul într-un anume soi de arbori înseamnă și atunci cînd animalul nu a migrat că el a intrat într-un nou mediu. O dată cu adoptarea acestui nou mediu, cu această nișă ecologică, animalul se supune pe sine și pe urmașii săi unei noi influențe a mediului și, de aceea, unei noi presiuni a selecției. Iar această nouă selecție a mediului este apoi cea care dirijează evoluția genetică și adaptarea la noul mediu. Această teorie simplă și convingătoare este ce-i drept veche – după cum arată Alister Hardy, mai veche decît Darwin și chiar decît Lamarck[10] –, dar a fost redescoperită, dezvoltată și verificată experimental în ultimii treizeci de ani, de exemplu de către Waddington. Ea arată mult mai limpede decît Lamarck că un anume comportament, de exemplu pofta de a cotrobăi a animalului, curiozitatea, preferința și repulsia animalelor, poate avea o influență decisivă asupra evoluției genetice a istoriei familiei respective.

Orice modalitate nouă de comportare a unui organism individual are deci consecințe creatoare și adesea revoluționare în ceea ce privește istoria clasei sale. Astfel se dovedește că inițiativa individuală joacă un rol activ în evoluția darwinistă. Această reflecție depășește impresia dezolantă și dureroasă care a însoțit darwinismul atîta timp cît a părut că activitatea organismului singular nu poate juca nici un rol în mecanismul de selecție.

Doamnelor și domnilor, doresc să mai spun în încheiere că din rezultatele uimitoare ale trecutului apropiat nu se pot trage

---

[10] Sir Alister Hardy scrie (*loc. cit.*) despre un manuscris nepublicat al marelui geolog scoțian James Hutton, care conține această formă a darwinismului: „Acestea au fost scrise... cu unsprezece ani înainte de nașterea lui Darwin și cu doisprezece ani înainte de publicarea ideilor evoluționiste ale lui Lamarck."

concluzii privind viitorul științei. Marile personalități ale științei au procedat critic și au mers pe căi proprii. Acest lucru este valabil firește și pentru Schrödinger și Gödel, ba încă și pentru Watson și Crick.

Spiritul științei s-a schimbat ca urmare a cercetării organizate. Trebuie să sperăm că vor apărea cu toate acestea marii deschizători de drumuri.

5

*Logica științelor sociale**

În referatul meu despre logica științelor sociale aș dori să pornesc de la două teze care exprimă opoziția dintre cunoașterea și ignoranța noastră.

Prima teză: Știm o mulțime de lucruri – și nu numai amănunte de interes intelectual relativ, ci mai ales lucruri care nu numai că au cea mai mare însemnătate practică, dar ne pot mijloci și cunoașterea intelectuală profundă și o capacitate uimitoare de înțelegere a lumii.

A doua teză: Ignoranța noastră este fără margini și are darul de a ne dezmetici. Da, tocmai progresul spectaculos al științelor naturii (la care face aluzie prima mea teză) este cel care ne deschide ochii iarăși și iarăși asupra ignoranței noastre, tocmai în domeniul științelor naturii. O dată cu această evoluție, ideea socratică a ignoranței a căpătat o cu totul altă direcție. Cu fiecare pas pe care îl facem înainte, cu fiecare problemă pe care o rezolvăm, mai descoperim nu numai probleme noi

---

* Conferință inaugurală în cadrul sesiunii Societății Germane de Sociologie de la Tübingen, 1961. Conferința mea a fost publicată pentru prima dată în: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, anul 14, 1962, fasc. 2, pp. 233–248. Urma ca referatul meu să deschidă o dezbatere. Profesorul Adorno fusese solicitat să o continue cu un coreferat; în acest coreferat el a fost în esență de acord cu mine. În publicația sub formă de volum (*Controversa pozitivismului în sociologia germană*) Adorno a început cu două polemici care însumau aproximativ o sută de pagini; apoi venea expunerea mea, urmată de coreferatul lui Adorno și de alte articole care nu fuseseră prezentate la sesiune. Un cititor al cărții *Controversa pozitivismului* nu putea bănui că expunerea mea fusese prezentată la început, iar primele o sută de pagini agresive ale lui Adorno fuseseră scrise mult mai tîrziu (pentru carte).

și nerezolvate, ci descoperim și că acolo unde credeam că ne aflăm pe teren solid, în realitate totul este nesigur și se clatină.

Cele două teze ale mele despre cunoaștere și ignoranță se află firește numai aparent în contradicție una cu alta. Contradicția aparentă se ivește în principal deoarece cuvîntul „cunoaștere" este folosit în prima teză cu puțin alt înțeles decît în cea de a doua teză. Dar amîndouă semnificațiile sînt importante, și amîndouă tezele sînt importante: într-atît, încît aș dori să formulez acest lucru în cea de a treia teză.

Teza a treia: Este o misiune de importanță fundamentală și poate chiar piatra de încercare hotărîtoare pentru orice teorie a cunoașterii aceea de a-și asuma primele noastre două teze și de a lămuri relațiile între uimitoarea noastră cunoaștere în continuă creștere și înțelegerea noastră din ce în ce mai limpede a faptului că propriu-zis nu știm nimic.

Este, dacă reflectăm puțin, aproape de la sine înțeles că logica cunoașterii trebuie să ia ca punct de plecare tensiunea dintre cunoaștere și ignoranță. O consecință importantă a înțelegerii acestui fapt este formulată în cea de a patra teză a mea; dar înainte de a prezenta aici această teză, aș dori să cer iertare pentru numeroasele teze care vor mai urma. Motivul este acela că am fost rugat să rezum acest referat sub formă de teze – o idee pe care am considerat-o foarte utilă, deși această formă poate trezi impresia de dogmatism. Cea de a patra teză a mea este deci următoarea:

Teza a patra: În măsura în care se poate spune că știința (*Wissenschaft*) sau cunoașterea încep de undeva, sînt valabile următoarele: Cunoașterea nu începe cu percepții sau observații ori cu colectarea de date sau fapte, ci începe cu *probleme*. Nu există cunoaștere (*Wissen*) fără probleme – nici problemă fără cunoaștere. Adică ea începe cu tensiunea dintre cunoaștere și ignoranță: Nici o problemă fără cunoaștere – nici o problemă fără ignoranță. Pentru că orice problemă se ivește prin descoperirea că ceva din pretinsa noastră cunoaștere nu este în regulă; sau, privind logic, prin descoperirea unei contradicții interne în pretinsa noastră cunoaștere sau a unei contradicții între pre-

tinsa noastră cunoaștere și fapte; sau, poate exprimat și mai corect, în descoperirea unei contradicții aparente între pretinsa noastră cunoaștere și pretinsele fapte.

În opoziție cu primele trei teze ale mele care trezesc poate prin caracterul lor abstract impresia că au fost cam departe de tema mea, logica științelor sociale, aș dori să susțin în legătură cu cea de a patra teză că, o dată cu ea, am ajuns în miezul temei noastre. Pot formula acest lucru în cea de a cincea teză, după cum urmează:

Teza a cincea: La fel ca și toate celelalte științe, și științele sociale pot avea succes sau nu, pot fi interesante sau anoste, fertile sau sterile, în raport exact cu importanța sau în interesul problemelor despre care este vorba; și bineînțeles, într-un raport precis cu sinceritatea, caracterul direct și simplitatea cu care sînt atacate aceste probleme. Nu trebuie să fie mereu vorba de probleme teoretice. Probleme practice grave, cum ar fi problema sărăciei, analfabetismului, asupririi politice și incertitudinii juridice, au fost puncte de pornire importante ale cercetării în domeniul științelor sociale. Dar aceste probleme practice conduc la reflecție, la teoretizare și, astfel, la probleme teoretice. În toate cazurile, fără excepție, caracterul și calitatea problemei – alături bineînțeles de temeritatea și caracteristicile soluției propuse –, sînt cele care determină valoarea sau lipsa de valoare a soluției științifice.

Punctul de pornire este deci întotdeauna o problemă; iar observația devine numai atunci un fel de punct de plecare, cînd dezvăluie o problemă; sau, cu alte cuvinte, cînd ne surprinde, cînd ne arată că ceva în cunoștințele noastre – în așteptările noastre, în teoriile noastre – nu este cu totul în regulă. Observațiile duc la probleme numai atunci cînd contrazic anumite așteptări ale noastre conștiente sau inconștiente. Iar ceea ce devine apoi punct de plecare al muncii științifice nu este chiar atît de mult observația ca atare, ci observația în importanța ei specifică – adică tocmai observația generatoare de probleme.

Am ajuns cu aceste clarificări acolo unde îmi pot formula *teza principală* ca teza cu numărul șase. Ea constă în următoarele:

Teza a șasea (teza principală):

a) Metoda științelor sociale constă, ca și cea a științelor naturii, în probarea încercărilor de rezolvare a problemelor ei – a problemelor de la care pornește.

Soluțiile sînt propuse și criticate. Dacă o încercare de rezolvare nu este accesibilă criticii la obiect, ea va fi eliminată tocmai de aceea ca neștiințifică, chiar dacă numai provizoriu.

b) Dacă încercarea de rezolvare este accesibilă criticii la obiect, atunci încercăm să o infirmăm; pentru că orice critică constă din încercări de infirmare.

c) Dacă o încercare de rezolvare este infirmată prin critica noastră, atunci încercăm cu alta.

d) Dacă ea rezistă criticii, atunci o acceptăm provizoriu; și anume, o acceptăm mai ales ca demnă de a fi discutată și criticată în continuare.

e) Metoda științei este deci cea a încercării provizorii de rezolvare (sau a inspirației), care va fi controlată de cea mai severă critică. Este o dezvoltare critică a metodei încercării și erorii („trial and error").

f) Așa-numita obiectivitate a științei constă în obiectivitatea metodei critice; adică în faptul că nici o teorie nu este scutită de critică, precum și în faptul că mijloacele auxiliare logice ale criticii – categoria contradicției logice – sînt obiective.

Ideea de bază care stă în spatele tezei mele principale ar putea fi rezumată probabil și în felul următor:

Teza a șaptea: Tensiunea dintre cunoaștere și ignoranță duce la problemă și la încercările de rezolvare. Dar ea nu este niciodată eliminată. Pentru că se vădește că știința noastră constă tot mereu numai din propuneri de rezolvare experimentale și provizorii și că include din principiu posibilitatea de a se dovedi eronată și deci de a fi ignoranță. Iar singura formă de legitimare a cunoașterii noastre este la rîndul ei numai provizorie: ea constă în critică, sau mai exact, în aceea că încercările noastre de rezolvare au părut să reziste *pînă acum* chiar și criticii noastre celei mai perspicace.

O legitimare pozitivă care să depășească posibilitatea de legitimare de mai sus nu există. Încercările noastre de rezolvare

mai ales nu se pot constitui ca probabile (în sensul calculului probabilităților).

Acest punct de vedere ar putea fi numit unul *criticist*.

Spre a contura puțin conținutul tezei mele principale și importanța ei pentru sociologie este oportun să o confrunt cu anumite alte teze ale unei metodologii larg răspîndite și adesea absorbite în mod inconștient.

Iată, de exemplu, naturalismul sau scientismul eronat și confuz din punct de vedere metodologic, care cere ca științele sociale să învețe în sfîrșit de la științele naturii ce este o metodă științifică. Acest naturalism greșit exprimă exigențe precum: să începi cu date de observație și măsurători; asta înseamnă, de pildă, să obții date statistice; să treci apoi pe cale inductivă la generalizări și la formarea teoriei. În acest fel te vei apropia de idealul obiectivității științifice, în măsura în care aceasta este posibilă în științele sociale. Procedînd astfel, trebuie să-ți fie totodată limpede că în științele sociale obiectivitatea este mult mai greu de atins (dacă este cu putință să fie atinsă) decît în științele naturii; pentru că obiectivitate înseamnă absența oricărei evaluări (*Wertfreiheit*), iar cercetătorul în domeniul științelor sociale se poate emancipa numai arareori în suficientă măsură față de valorizările specifice păturii sale sociale, încît să înainteze chiar și numai într-o mică măsură spre absența evaluării și obiectivitate.

După părerea mea, fiecare din aceste propoziții pe care le-am atribuit aici acestui naturalism eronat este complet greșită și întemeiată pe o neînțelegere în privința metodei științelor naturii, ba chiar pe un mit – din păcate însă unul foarte răspîndit și influent – al caracterului inductiv al obiectivității științelor naturii. Doresc ca în continuare să consacru o mică parte a prețiosului timp care îmi stă la dispoziție criticii naturalismului eronat.

Deși o bună parte a cercetătorilor din domeniul științelor sociale ar putea să aibă o atitudine de respingere a uneia sau alteia din tezele acestui naturalism eronat, în științele sociale din afara economiei politice acest naturalism a ajuns să ocupe acum, în linii mari, o poziție dominantă, cel puțin în țările anglo-saxone.

În cea de a opta teză a mea doresc să formulez simptomele acestei victorii.

Texa a opta: Dacă înainte de cel de al doilea război mondial ideea sociologiei era aceea a unei științe sociale teoretice generale – comparabilă poate cu fizica teoretică – și dacă ideea antropologiei era aceea a unei sociologii foarte speciale, aplicate la societăți foarte speciale, și anume primitive, atunci acest raport s-a inversat astăzi în modul cel mai uimitor. Antropologia socială sau etnologia a devenit o știință socială generală; și se pare că sociologia se împacă din ce în ce mai bine cu gîndul că devine o parte a antropologiei sociale; anume o antropologie socială aplicată la o formă foarte specială de societate – antropologia formelor sociale vest-europene, puternic industrializate. Ca să o spun încă o dată mai pe scurt, raportul dintre sociologie și antropologie s-a răsturnat complet. Antropologia socială a avansat de la o știință specială aplicată spre o știință fundamentală, iar antropologul s-a transformat dintr-un *field worker* modest și cam miop într-un promotor profund și de largă cuprindere al teoriei sociale și al psihologiei sociale abisale (*ein Sozial-Tiefen-Psychologe*). Sociologul teoretician de mai demult trebuie să fie bucuros dacă își găsește un rost ca *field worker* și ca specialist – ca acela care observă și descrie totemurile și tabuurile băștinașilor de rasă albă din țările vest-europene și Statele Unite.

Totuși această transformare în soarta cercetătorilor din științele sociale nu trebuie luată prea în serios: mai ales din cauză că un asemenea lucru-în-sine precum o disciplină științifică nici nu mai există. Formulată ca teză, această idee este cea de a noua.

Teza a noua: O așa-numită disciplină științifică este numai un conglomerat construit și delimitat, alcătuit din probleme și încercări de rezolvare. Ceea ce există cu adevărat sînt problemele și tradițiile științifice.

În ciuda acestei teze, cea de a noua, orice răsturnare în relațiile dintre sociologie și antropologie este cît se poate de interesantă; nu datorită disciplinelor sau denumirilor lor, ci pentru că ele indică victoria pseudoștiințelor naturii. Astfel ajung la teza următoare.

Teza a zecea: Victoria antropologiei este victoria unei metodologii pretins bazate pe observație, pretins descriptive și pretins inductiv-generalizatoare, și mai ales a unei metode pretins mai obiective și de aceea aparent caracteristică științelor naturii. Este o victorie asemănătoare celei a lui Pyrrhus; încă o astfel de victorie și sîntem pierduți – adică antropologia și sociologia.

După cum recunosc fără reținere, cea de a zecea teză a mea este exprimată cam dur. Trebuie să admit mai ales că antropologia socială a descoperit multe lucruri interesante și importante și că ea este una din științele sociale cu succese din cele mai însemnate. Recunosc de asemenea bucuros că pentru noi, europenii, poate fi foarte stimulator și interesant să ne contemplăm pe noi înșine prin ochelarii antropologului. Însă chiar dacă acești ochelari sînt poate mai colorați decît alți ochelari, ei nu sînt de aceea mai obiectivi. Antropologul nu este observatorul de pe Marte pe care adesea el crede că-l întruchipează și al cărui rol social încearcă să-l joace cu vădită plăcere; și nu există nici un motiv să presupunem că un locuitor de pe Marte ne-ar vedea „mai obiectiv" decît ne vedem de pildă noi înșine.

În acest context aș dori să relatez o poveste care reprezintă, ce-i drept, un caz limită, dar nu este singulară. Este o poveste adevărată, dar acest lucru nu e deloc important în acest context. Dacă povestea vi se va părea prea neverosimilă, atunci luați-o, vă rog, ca pe un produs al imaginației – ca ilustrare inventată de fantezie încercînd să deslușească un punct important prin exagerări grosolane.

Acum cîțiva ani am participat la o conferință cu o durată de patru zile organizată de un teolog, la care au luat parte filozofi, biologi, antropologi și fizicieni – unul sau doi reprezentanți de fiecare disciplină; în total au fost prezenți vreo opt participanți. Tema era „Știință și umanism". După unele dificultăți inerente începutului și după ce s-a renunțat la încercarea de a impresiona prin profunzime, eforturile comune a patru sau cinci dintre participanți au reușit pe parcursul a trei zile să ridice discuția la un nivel neobișnuit de înalt. Conferința noastră atinsese – cel puțin așa mi se părea mie – stadiul în care cu toții

aveam sentimentul de bucurie că învățăm ceva unii de la alții. În orice caz, eram cu toții concentrați la obiect, cînd a luat cuvîntul reprezentantul antropologiei sociale.

„Ați fost poate surprinși", cam așa spunea el, „că pînă acum n-am spus încă nici un cuvînt în cadrul acestei sesiuni. Asta se leagă de faptul că sînt un observator. Ca antropolog, nu am venit la această sesiune ca să particip la comportamentul dumneavoastră verbal, ci ca să studiez comportamentul dumneavoastră verbal. Asta am și făcut. Nu am putut urmări întotdeauna controversele tematice pe care le-ați purtat; dar cînd cineva a studiat ca mine zeci de grupuri de discuție, el învață că ceea ce este în discuție, obiectul, este destul de puțin important. Noi, antropologii", așa spunea aproape textual, „învățăm să privim asemenea fenomene sociale din afară și dintr-un punct de vedere mai obiectiv. Ceea ce ne interesează este felul cum se desfășoară discuția; de exemplu, felul în care unul sau altul încearcă să domine grupul și felul în care încercările sale sînt respinse de către ceilalți, fie singuri, fie prin formarea de coaliții; cum se dezvoltă după felurite încercări de acest soi o ordine ierarhică și astfel și un echilibru al grupului, precum și un ritual al grupului în ceea ce privește verbalizarea; iar aceste aspecte seamănă destul de mult între ele, oricît de diferită ar părea să fie problema care figurează ca temă a dezbaterii."

L-am ascultat pe antropologul venit de pe Marte pînă la sfîrșit și apoi eu i-am pus două întrebări: mai întîi, dacă are vreo observație privind rezultatele noastre obiective (*sachliche Ergebnisse*), apoi, dacă nu crede că ar putea exista ceva de tipul rațiunilor sau argumentelor obiective, care să poată fi valabil sau nonvalabil. El a răspuns că a trebuit să se concentreze prea tare asupra observării comportamentului nostru de grup, ca să fi putut urmări în detaliu conținutul dezbaterilor noastre. Pe deasupra, și-ar fi pus altminteri în pericol obiectivitatea – ar fi putut fi atras în aceste dezbateri; și dacă în cele din urmă s-ar fi lăsat dus de val, atunci ar fi devenit unul dintre noi și s-ar fi zis cu obiectivitatea lui. A mai spus că el a învățat să nu judece comportamentul verbal pornind de la cuvinte sau să considere importante cuvintele exprimate (folosea întruna expresiile „verbal

behaviour" și „verbalization"). Iinportantă pentru el ar fi funcția socială și psihologică a acestui comportament verbal. Și a mai adăugat următoarele: „Dacă dumneavoastră ca participanți la discuție vă fac impresie argumentele sau rațiunile, pentru noi este hotărîtor faptul că vă puteți impresiona sau influența reciproc prin aceste instrumente, și mai ales sînt importante simptomele acestei influențări; ceea ce ne interesează sînt insistența, ezitarea, apropierea pozițiilor și concesia. În ceea ce privește conținutul discuției, acesta nu ne interesează deloc, ci numai jocul pe roluri, schimbul dramatic de replici ca atare; iar în privința așa-numitelor argumente, acestea sînt și ele o modalitate a comportamentului verbal, care nu este mai importantă decît toate celelalte. Este o iluzie pur subiectivă să crezi că se poate face o delimitare tranșantă între argumente și alte verbalizări impresionante; cu atît mai puțin între argumente obiectiv valabile și obiectiv nonvalabile. Într-un caz extrem, argumentele ar putea fi împărțite în unele care sînt *acceptate* ca valabile sau nonvalabile de către anumite grupuri și în anumite perioade de timp. Elementul timp apare și în faptul că așa-numitele argumente care au fost acceptate într-un grup de discuție ca cel de față pot fi totuși contestate sau respinse mai tîrziu de către unul din participanți."

Nu vreau să continuu cu descrierea acestei întîmplări. Nici nu va fi necesar să menționez în acest cerc că atitudinea cam extremă a colegului nostru antropolog era influențată nu numai de idealul de obiectivitate al behaviorismului, ci și de ideile crescute pe teren german: Mă refer la relativismul general – relativismul istoric, care crede că nu există adevăr obiectiv, ci numai adevăruri pentru una sau alta dintre epoci, precum și relativismul sociologic, care ne învață că există adevăruri sau științe pentru un grup social ori altul sau pentru o clasă socială ori alta, de exemplu, o știință proletară și o știință burgheză; și cred, de asemenea, că și așa-numita sociologie a cunoașterii deține o bună parte din premisele istorice ale dogmelor prietenului nostru antropolog.

Chiar dacă recunoaștem că acest prieten antropolog ocupă în cadrul oricărei conferințe o poziție extremă, această poziție

nu este de neluat în seamă și lipsită de importanță, mai ales dacă o atenuăm întrucîtva.

Numai că această poziție este *absurdă*. Deoarece am criticat în altă parte relativismul istoric și sociologic și sociologia cunoașterii, voi renunța aici la critică. Vreau să comentez pe scurt numai ideea naivă și greșită despre obiectivitatea științifică ce stă la bază aici.

Teza a unsprezecea: Este cu totul greșit să se presupună că obiectivitatea științei depinde de obiectivitatea omului de știință. Și este cu totul greșit să se creadă că specialistul în științele naturii este mai obiectiv decît cel în științele sociale. Reprezentantul științelor naturii este la fel de partinic ca și toți ceilalți oameni, el este din păcate – dacă nu se numără printre puținii care produc continuu idei noi – în mod obișnuit destul de unilateral și implicat partinic în apărarea propriilor idei. Unii dintre fizicienii contemporani excepționali au întemeiat chiar școli care opun o puternică rezistență ideilor noi.

Teza mea are însă și o latură pozitivă, și aceasta este mai importantă. Ea constituie conținutul celei de a douăsprezecea teze:

Teza a douăsprezecea: Ceea ce poate fi considerat obiectivitate științifică rezidă exclusiv în tradiția *critică*; în acea tradiție care, în ciuda tuturor obstrucțiilor, face posibil atît de des ca o dogmă dominantă să fie criticată. Cu alte cuvinte, obiectivitatea științei nu este o problemă individuală a diferiților oameni de știință, ci o problemă socială a criticii lor reciproce, a diviziunii muncii amabil-ostile, a conlucrării lor și a lucrării lor unii împotriva altora. Ea depinde de aceea în parte de o serie de raporturi sociale și politice, care facilitează această critică.

Teza a treisprezecea: Așa-numita sociologie a cunoașterii, care vede obiectivitatea în comportamentul diferiților oameni de știință în parte și explică nonobiectivitatea prin poziția socială a savantului, a eșuat complet în această privință – mă refer la faptul că obiectivitatea rezidă exclusiv în critică. Ceea ce a neglijat sociologia cunoașterii este tocmai sociologia cunoașterii însăși – teoria obiectivității științifice. Aceasta poate fi expli-

cată doar prin categorii sociale, ca de exemplu: concurența (atît a diferiților savanți în parte, cît și a diferitelor școli); instituțiile sociale (ca de exemplu, publicări în diferite jurnale concurente și de către editori care se află în concurență; discuții la congrese); puterea statală (anume toleranța politică a discuțiilor libere).

Amănunte, ca de exemplu poziția socială sau ideologică a cercetătorului, se elimină astfel de la sine cu timpul, deși joacă firește mereu un rol pe termen scurt.

Într-un fel foarte asemănător problemei obiectivității putem rezolva cu mult mai degajat decît se întîmplă de obicei așa-numita problemă a absenței oricărei evaluări.

Teza a paisprezecea: În discuția critică deosebim chestiuni ca: (1) Chestiunea adevărului unei afirmații; chestiunea relevanței ei, a interesului pe care îl prezintă și a importanței ei relativ la problemele pe care tocmai le tratăm. (2) Chestiunea relevanței și a interesului și a importanței ei în relație cu diferite *probleme extraștiințifice*, de exemplu cu problema bunăstării sociale sau cu problema de cu totul altă natură a apărării naționale, sau a unei politici de agresiune națională, sau a dezvoltării industriale, sau a îmbogățirii personale.

Este firește cu neputință să eliminăm complet din cercetarea științifică asemenea interese extraștiințifice; și este tot imposibil să le eliminăm din cercetarea în domeniul științelor naturii – de pildă din cercetarea în fizică, precum și din cea în domeniul științelor sociale.

Ceea ce este posibil și important și îi oferă științei caracterul ei specific nu este eliminarea, ci diferențierea acelor interese care nu țin de căutarea adevărului, de interesul pur științific pentru adevăr. Cu toate însă că adevărul este valoarea științifică principală, el nu este singura valoare: relevanța, interesul și importanța unei afirmații relativ la o situație a problemei pur științifice sînt de asemenea valori științifice de prim rang, și la fel stau lucrurile cu valori ca fertilitatea, capacitatea explicativă, simplitatea și exactitatea.

Cu alte cuvinte, există valori și nonvalori *pur* științifice și valori și nonvalori *extra*științifice. Și, deși este imposibil să

menținem exercitarea științei în afara aplicațiilor și valorizărilor extraștiințifice, rămîne una din sarcinile criticii științifice și ale discuției științifice să militeze împotriva amestecării sferelor, și mai ales să elimine valorizările extraștiințifice din *problemele adevărului.*

Acest lucru nu se poate rezolva o dată pentru totdeauna prin decret, ci este și rămîne una din sarcinile permanente ale criticii științifice reciproce. Puritatea științei pure este un ideal care probabil nu poate fi atins, pentru care însă critica luptă și trebuie să lupte neîncetat. În formularea acestei teze eu am vorbit despre imposibilitatea practică de a izgoni valorile extraștiințifice din viața științifică. Este cam la fel ca și cu obiectivitatea: Nu-i putem răpi omului de știință partinitatea fără să-i răpim și umanitatea. Tot așa, nu putem să-i interzicem sau să-i distrugem valorizările, fără să-l distrugem ca om *și ca savant.* Motivele noastre și idealurile noastre pur științifice, precum idealul căutării adevărului, sînt adînc ancorate în valorizări extraștiințifice și în parte religioase. Savantul ideal nu este savantul obiectiv și neutru față de evaluări. Fără pasiune nu se poate face nimic, și în special în știința pură. Expresia „*dragoste* pentru adevăr" nu este o simplă metaforă.

Nu numai că obiectivitatea și absența oricărei evaluări sînt de neatins pentru omul de știință singular, dar obiectivitatea și absența oricărei evaluări sînt ele însele *valori.* Și deoarece absența evaluării este ea însăși o valoare, exigența absenței necondiționate a evaluării este paradoxală. Această obiecție nu este foarte importantă, dar se poate observa că paradoxul dispare de la sine dacă înlocuim exigența absenței evaluării cu exigența ca una din sarcinile criticii științifice să fie dezvăluirea amestecului de valori și separarea cerințelor pur științifice de adevăr, relevanță, simplitate și așa mai departe, de cerințele extraștiințifice.

Pînă aici am încercat să dezvolt pe scurt teza conform căreia metoda științei constă în alegerea de probleme și în critica tentativelor noastre de rezolvare, mereu experimentale și provizorii. Și am mai încercat, cu ajutorul exemplului a două chestiuni metodologice mult discutate ale științelor sociale, să arăt că

această teorie criticistă a metodei (cum cred că aș putea să o numesc) ajunge la rezultate metodologice destul de raționale. Dar cu toate că am putut spune cîteva cuvinte critice despre metodologia științelor sociale, am oferit încă foarte puține date concrete (*wenig Positives*) despre tema mea, logica științelor sociale.

Nu vreau să ne consumăm timpul aducînd argumente sau explicații pentru faptul că mie mi se pare important ca mai întîi să identific metoda științifică cu metoda critică. Prefer să trec acum direct la unele chestiuni și teze pur logice.

Teza a cincisprezecea: Cea mai importantă funcție a unei logici deductive este cea de organon al criticii.

Teza a șaisprezecea: Logica deductivă este teoria despre valabilitatea raționamentelor logice sau a concluziilor logice. O condiție necesară și decisivă pentru valabilitatea unei deducții logice este următoarea: Dacă premisele unei judecăți valabile sînt *adevărate*, atunci și concluzia trebuie să fie adevărată.

Acest lucru poate fi exprimat și altfel: Logica deductivă este teoria transmiterii adevărului de la premise spre concluzie.

Teza a șaptesprezecea: Putem spune: Dacă toate premisele sînt adevărate și raționamentul este valabil, atunci *trebuie* să fie adevărată și concluzia; și dacă de aceea într-un raționament valabil concluzia este falsă, atunci nu este posibil ca toate premisele să fie adevărate.

Acest rezultat trivial, dar de o importanță hotărîtoare poate fi exprimat și astfel: Logica deductivă nu este numai teoria *transmiterii adevărului* de la premise spre concluzie, ci totodată și invers, teoria *transmiterii inverse a falsității* dinspre concluzie spre cel puțin una din premise.

Teza a optsprezecea: În acest fel, logica deductivă devine o teorie a criticii raționale. Pentru că critica rațională are forma prin care încercăm să arătăm că din afirmația supusă criticii pot fi deduse concluzii inacceptabile. Dacă reușim să deducem logic dintr-o afirmație concluzii inacceptabile, atunci afirmația este respinsă.

Teza a nouăsprezecea: În științe lucrăm cu teorii, adică cu sisteme deductive. Asta din două motive. Întîi, fiindcă o teorie sau un sistem deductiv este o încercare de explicație și de aceea

o încercare de a rezolva o problemă științifică; în al doilea rînd, fiindcă o teorie, deci un sistem deductiv, este criticabilă rațional prin consecințele sale. Este deci o încercare de rezolvare care se supune criticii.

Cam atît despre logica formală ca organon al criticii.

Două concepte fundamentale pe care le-am folosit aici necesită o scurtă lămurire: conceptul de adevăr și conceptul de explicație.

Teza a douăzecea: Conceptul de adevăr este indispensabil pentru tipul de criticism dezvoltat aici. Ceea ce încercăm să arătăm în calitate de critici ai unei teorii este firește faptul că pretenția acesteia de adevăr nu este îndreptățită – că este falsă.

Ideea metodologică fundamentală că învățăm din greșelile noastre nu poate fi înțeleasă fără ideea regulativă a adevărului: eroarea pe care o comitem constă tocmai în aceea că, măsurînd cu criteriul sau polobocul adevărului, nu ne-am atins scopul propus, standardul.

Numim „adevărat" un enunț, cînd el coincide cu faptele sau corespunde faptelor sau cînd lucrurile sînt așa cum le descrie enunțul făcut. Acesta este așa-numitul concept absolut sau obiectiv, pe care fiecare dintre noi îl folosește întruna. Unul din rezultatele cele mai importante ale logicii moderne constă în faptul că a reabilitat acest concept de adevăr absolut și a reușit să-l impună.

Această observație presupune că noțiunea de adevăr era subminată. Și într-adevăr, subminarea conceptului de adevăr a dat impulsul hotărîtor ideologiilor relativiste dominante ale timpului nostru.

Acesta este motivul pentru care eu doresc să numesc reabilitarea noțiunii de adevăr datorată logicianului și matematicianului Alfred Tarski ca fiind rezultatul filozofic cel mai important al logicii matematice moderne.

Nu pot discuta firește aici acest rezultat; eu nu mai pot decît să spun dogmatic că *Tarski* a reușit să explice, în modul cel mai simplu și convingător cu putință, în ce constă coincidența unei propoziții cu faptele. Dar aceasta era tocmai una din acele sarcini a căror dificultate dezolantă dusese la relativismul

sceptic – cu urmări sociale pe care nu cred că trebuie să le mai zugrăvesc aici.

Cel de-al doilea concept pe care l-am folosit și care necesită o explicație este însuși conceptul de explicație, sau mai exact, de *explicație cauzală.*

O problemă pur teoretică – o problemă a științei pure – constă mereu în efortul de a găsi o explicație – explicația unui fapt sau a unui fenomen sau a unei regularități ciudate sau a unei excepții ciudate. Ceea ce sperăm să explicăm poate fi numit explicandum. Tentativa de rezolvare – adică explicația – constă mereu dintr-o teorie, dintr-un sistem deductiv care ne permite să explicăm acel explicandum conectîndu-l logic cu alte fapte (așa-numitele condiții inițiale). O explicație perfect explicită constă mereu în deducția (sau deductibilitatea) logică a explicandumului din teorie, împreună cu condițiile inițiale.

Schema logică de bază a oricărei explicații constă deci dintr-un silogism deductiv, logic, ale cărui premise constau din teorie și condițiile inițiale și a cărui concluzie este explicandumul.

Această schemă are enorm de multe aplicații. Se poate arăta cu ajutorul ei care este deosebirea între o ipoteză *ad hoc* și o ipoteză verificabilă independent; și, ceea ce vă va interesa probabil chiar mai mult, se poate analiza logic într-un mod simplu deosebirea între probleme teoretice, probleme istorice și probleme de aplicație. În acest context reiese că celebra *deosebire* între științe teoretice sau nomotetice și istorice sau ideografice poate fi pe deplin justificată logic – dacă aici se înțelege printr-o „știință" (*Wissenschaft*) tratarea unui fel anumit de probleme care pot fi diferențiate logic.

Cam atît pentru lămurirea noțiunilor logice folosite de mine pînă acum.

Fiecare din aceste noțiuni, aceea de adevăr și aceea de explicație, oferă prilejul dezvoltării logice a altor noțiuni care sînt poate mai importante din punctul de vedere al logicii cunoașterii sau al metodologiei: prima din aceste noțiuni este cea a *apropierii* de adevăr, iar cea de a doua este cea a *forței explicative* sau a *conținutului explicativ* al unei teorii.

Aceste două noțiuni sînt noțiuni pur logice în măsura în care pot fi definite cu noțiunile pur logice de adevăr al unei propoziții

și de conținut al unei propoziții – adică ale clasei de deducții logice ale unei teorii.

Ambele sînt noțiuni relative: deși orice propoziție este pur și simplu adevărată sau falsă, totuși o propoziție poate fi o apropiere mai bună de adevăr decît o *altă* propoziție. Acesta va fi, de exemplu, cazul, dacă prima propoziție are „mai multe" consecințe logice adevărate și „mai puține" consecințe logice false decît a doua. (Aici se presupune ca submulțimile adevărate și false ale mulțimilor de deducții ale celor două propoziții sînt comparabile.) Se poate arăta cu ușurință de ce noi acceptăm pe bună dreptate că teoria lui Newton reprezintă o apropiere de adevăr mai bună decît teoria lui Kepler.

În mod asemănător se poate arăta că forța explicativă a teoriei lui Newton este mai mare decît cea a teoriei lui Kepler.

Dobîndim deci aici noțiuni logice care stau la baza teoriilor noastre și care ne permit să vorbim cu noimă despre progres sau regres în legătură cu teoriile științifice.

Atîta despre logica generală a cunoașterii. Despre logica cunoașterii în științele sociale aș dori să mai adaug cîteva teze.

Teza a douăzeci și una: Nu există nici o știință pură de observație, ci numai științe care teoretizează mai mult sau mai puțin conștient și critic. Acest lucru este valabil și pentru științele sociale.

Teza a douăzeci și doua: Psihologia este o știință socială, deoarece gîndirea și acțiunea noastră depind în mare măsură de raporturi sociale. Categorii ca: a) imitația, b) limba, c) familia sînt în mod evident categorii sociale; și este limpede că psihologia învățării și a gîndirii, dar de exemplu și psihanaliza, nu sînt posibile fără una sau cealaltă din aceste categorii sociale. Psihologia nu poate fi deci considerată știința fundamentală a științelor sociale.

Ceea ce nu putem explica din principiu prin psihologie și ceea ce trebuie să fie premisă în orice explicație psihologică este mediul social al omului. Sarcina de a descrie acest mediu social – și anume cu ajutorul unor teorii explicative, deoarece, după cum am lăsat deja să se înțeleagă, nu există descriere pură – este prin urmare sarcina fundamentală a științelor sociale. Se cuvine probabil să atribuim această sarcină sociologiei. Este ceea ce și facem în cele ce urmează.

Teza a douăzeci și treia: Sociologia este autonomă în sensul că poate și trebuie să devină în cît mai mare măsură independentă de psihologie. Acest lucru reiese, dincolo de situația de dependență a psihologiei, și din faptul că sociologia se află tot mereu în fața sarcinii de a explica urmări neintenționate sau nedorite ale acțiunii umane. De exemplu: concurența este un fenomen social, care este de obicei nedorit de concurenți, dar care poate și trebuie să fie explicat ca o succesiune neintenționată (de obicei inevitabilă) de acțiuni (conștiente și conforme cu un plan) ale concurenților.

Oricît de multe din acțiunile concurenților ar putea fi explicate psihologic, fenomenul social al concurenței este o urmare socială inexplicabilă psihologic a acestor acțiuni.

Teza a douăzeci și patra: Sociologia mai este autonomă și într-un alt sens, și anume ca ceea ce a fost numit adesea „sociologie comprehensivă".

Teza a douăzeci și cincea: Investigarea logică a metodelor economiei politice duce la un rezultat care poate fi aplicat tuturor științelor sociale. Acest rezultat arată că există o *metodă pur obiectivă* în științele sociale care poate fi numită metoda *obiectiv*-comprehensivă sau logica situațională. O știință socială *obiectiv*-comprehensivă poate fi pusă la punct complet independent de toate ideile subiective și psihologice. Ea constă în faptul că analizează suficient *situația* omului în acțiune, încît să poată explica acțiunea din situație fără alt sprijin din partea psihologiei. „Înțelegerea" obiectivă constă în faptul că vedem că acțiunea a fost *adecvată situației*. Cu alte cuvinte, situația este analizată într-atît, încît cel puțin pare că momentele aparent psihologice, de exemplu dorințele, motivele, amintirile și asociațiile, au fost transformate în momente ale situației. Omul cu dorințele acestea sau altele se transformă în omul din a cărui situație face parte faptul că urmărește *scopurile* acestea sau altele. Iar omul cu amintirile sau asociațiile acestea sau altele se transformă în omul din a cărui situație face parte faptul că este înzestrat în mod obiectiv cu teoriile acestea sau altele ori cu informațiile acestea sau altele.

Acest lucru ne înlesnește apoi să înțelegem acțiunile lui în sensul obiectiv, în care să putem spune: Ce-i drept, am alte

scopuri și alte teorii (decît de pildă Carol cel Mare); dar dacă m-aș fi aflat în situația sa analizată așa și așa – situația respectivă incluzînd scopuri și cunoștințe –, atunci eu, și desigur și tu, am fi acționat la fel. Metoda analizei situaționale este, ce-i drept, o metodă individualistă, dar nu una psihologică, deoarece ea elimină din principiu momentele psihologice și le înlocuiește cu elemente situaționale obiective. Eu o numesc de obicei „logica situațiilor" („situational logic" sau „logic of the situation").

Teza a douăzeci și șasea: Explicațiile descrise aici ale logicii situațiilor sînt reconstrucții raționale, teoretice. Ele sînt simplificate excesiv și schematizate excesiv și de aceea în general *false*. Cu toate acestea, ele pot avea un mare conținut de adevăr și pot fi în sens strict logic aproximări bune pentru adevăr – sau chiar mai bune decît alte explicații verificabile. În acest sens, noțiunea logică a apropierii de adevăr este indispensabilă pentru științele sociale ale analizei situaționale. Analizele de situație pot fi mai ales criticate și optimizate rațional și empiric. Putem găsi de pildă o scrisoare care arată cum cunoștințele care i-au stat la dispoziție lui Carol cel Mare au fost complet diferite de cele pe care le-am presupus în analiza noastră. În opoziție cu cele de mai sus, ipotezele psihologic-caracterologice nu pot fi aproape niciodată verificate prin critică.

Teza a douăzeci și șaptea: Logica situațiilor acceptă în general o lume fizică în care acționăm. Această lume conține de exemplu mijloace auxiliare care ne stau la dispoziție și despre care știm cîte ceva și obstacole fizice, despre care știm de asemenea cîte ceva (în general nu prea mult). În plus, logica situațiilor trebuie să presupună și o lume socială, înzestrată cu alți oameni, despre ale căror scopuri noi știm ceva (adesea nu prea mult), și cu *instituții sociale*. Aceste instituții sociale determină caracterul social propriu-zis al mediului nostru social. Ele constau din toate acele elemente sociale esențiale (*Wesenheiten*) ale lumii sociale, care corespund lucrurilor lumii fizice. Un magazin de produse agricole sau o universitate, sau o forță polițienească, sau o lege sînt în acest sens instituții sociale. Și biserica și statul și căsătoria sînt instituții sociale. Și la fel dețin această

calitate anumite obiceiuri obligatorii, ca, de exemplu, harakiri în Japonia. Dar în societatea noastră sinuciderea nu este o instituție în sensul în care utilizez eu termenul și în care susțin că este o categorie importantă.

Aceasta este ultima mea teză. Ceea ce urmează este o propunere și o scurtă considerație finală.

Propunere: Putem considera deocamdată ca probleme fundamentale ale sociologiei pur teoretice logica generală a situațiilor și teoria instituțiilor și a tradițiilor. Asta ar include probleme precum următoarele două:

1. Instituțiile nu acționează ci numai indivizii în sau pentru instituții. Logica generală a situațiilor în cazul acestor acțiuni ar fi teoria cvasiacțiunilor instituțiilor.

2. Ar fi de construit o teorie a consecințelor intenționate și neintenționate ale acțiunilor cu scop. Asta ar putea duce și la o teorie a formării și dezvoltării instituțiilor.

În încheiere, încă o observație. Cred că teoria epistemologică nu este importantă numai pentru științele particulare, ci și pentru filozofie, și că sentimentul de indispoziție din zilele noastre, care ne preocupă desigur pe noi toți, este un sentiment în mare parte legat de filozofia cunoașterii. Nietzsche l-a numit „nihilism european", iar Benda „trădarea cărturarilor". Eu doresc să-l numesc o urmare a descoperirii socratice că nu știm nimic, adică nu putem niciodată să ne justificăm rațional teoriile.

Dar această descoperire importantă, care printre alte „malaises" a produs și existențialismul, este numai o jumătate de descoperire; iar nihilismul poate fi depășit. Pentru că, deși noi nu putem să ne justificăm rațional teoriile și nici măcar să dovedim probabilitatea lor, le putem critica rațional. Și putem face distincția între unele mai bune și unele mai rele. Dar acest lucru îl știa, încă înaintea lui Socrate, bătrînul Xenofan, cînd a scris cuvintele:

> Nu au vădit dintru-ntîi zeii tainele toate-ale vieții,
> Ci iscodind peste vremi, oamenii află ce-i bun.*

* Traducere de Simina Noica, *ed. cit.*, p. 145 (*n. t.*).

6

Împotriva cuvintelor pretențioase

(O scrisoare care inițial nu era destinată publicării)

Observație preliminară. *Acum aproximativ 14 ani am primit o scrisoare de la un anume domn Klaus Grossner, necunoscut mie pînă în momentul acela, care a afirmat că îl recomandă prietenul meu Hans Albert și mi-a solicitat un interviu prin corespondență despre situația filozofiei (germane). În scrisoarea lui am găsit multe lucruri corecte, cîteva greșite, dar care meritau să fie discutate; așa că i-am răspuns la întrebări, în ciuda unor rețineri. Într-o scrisoare ulterioară, domnul Grossner m-a rugat să-i acord permisiunea de a publica în cartea proiectată de el pasajele următoare din scrisoarea mea. Deși am avut din nou rețineri, i-am dat permisiunea,* dar numai pentru cartea lui: *Mi-am păstrat drepturile de autor și am insistat asupra faptului că, fără acordul meu expres, contribuția mea la cartea lui nu poate fi tipărită în altă parte. Dar la scurt timp după aceea a apărut un fragment (sub frumosul titlu „Împotriva cuvintelor pretențioase") în săptămînalul* Die Zeit, *fără permisiunea mea și fără să se amintească de drepturile mele. (În Germania și Austria, uneori, drepturile de autor sînt tratate cam cu larghețe). Deoarece scrisoarea mea fusese publicată parțial deja de două ori și citată greșit de o mulțime de ori, voi publica aici încă o dată, fără modificări, partea deja publicată, în ciuda agresivității ei. Scriam:*

Acum referitor la cele patru întrebări (sau grupuri de întrebări) ale dumneavoastră.

1. Am început ca elev de liceu cu vederi sociale; liceul nu mi s-a părut prea incitant și l-am părăsit în clasa a șasea; examenul de maturitate l-am dat ca extern. La 17 ani (1919) eram încă socialist, dar adversar al lui Marx (ca urmare a unor experiențe cu comuniști). Alte experiențe (cu birocrați) m-au făcut

să înțeleg încă înainte de fascism că puterea crescîndă a mașinăriei statale este cel mai mare pericol pentru libertatea personală și că trebuie luptat fără încetare împotriva acestei mașinării. Toate acestea nu erau numai teoretice: am învățat tîmplăria (spre deosebire de prietenii mei socialiști-intelectuali) și am absolvit-o; am lucrat în cămine de copii; am fost învățător de școală primară; înainte ca prima mea carte nepublicată (*Cele două probleme fundamentale ale gnoseologiei*) să fie terminată (a apărut în 1979 la editura Mohr din Tübingen), nu am avut intenția să devin profesor de filozofie. (*Logica cercetării* a apărut în 1934: chemarea în Noua Zeelandă a sosit de Crăciun în 1936.)

Din perioada tinereții mele socialiste am păstrat pentru vîrsta maturității multe idei și idealuri. Mai ales pe următoarele:

Fiecare intelectual are o răspundere cu totul specială. Are privilegiul și ocazia de a studia în academii. Pentru asta este dator concetățenilor lui (sau „societății") să prezinte rezultatele studiilor sale în forma cea mai simplă, limpede și modestă cu putință. Cel mai rău lucru – păcatul împotriva sfîntului spirit* – se petrece atunci cînd intelectualii încearcă să se prezinte în fața semenilor lor ca mari profeți și să-i impresioneze cu filozofii oraculare. Cine nu știe să vorbească simplu și deslușit să tacă și să mai muncească pînă cînd e în stare s-o facă.

În timpul congresului de filozofie de la Viena (1968) am fost invitat la două discuții televizate cu filozofi și la una dintre ele l-am întîlnit în mod surprinzător pe Bloch. S-a ajuns la unele confruntări fără importanță. (Eu am spus, pe șleau, că sînt prea prost ca să înțeleg modul lui de exprimare.) În încheierea discuției, moderatorul acesteia, dr Wolfgang Kraus, ne-a rugat: „Vă rog să spuneți într-o *singură* propoziție ceea ce vi se pare a fi lucrul de care e cea mai mare nevoie." Eu am fost singurul care a dat un răspuns scurt. Am spus: „De ceva mai multă modestie intelectuală."

---

* În limba germană *die Sünde gegen den heiligen Geist* sugerează doar o aluzie cu sens profan la expresia religioasă Sfîntul Duh; *heilig* apare cu minusculă (*n. t.*).

Eu sînt antimarxist și liberal. Dar recunosc că Marx și chiar Lenin scriau simplu și direct. Ce ar fi spus despre frazele umflate ale neodialecticienilor? Ar fi găsit expresii mai dure decît „cuvinte umflate". (Cartea lui Lenin contra empiriocriticismului este după părerea mea excelentă.)

În privința întrebărilor dumneavoastră referitoare la problemele sociale, care sînt implicate în cărțile mele:

Toate lucrările mele filozofice se află în conexiune cu probleme nefilozofice. Eu am scris despre asta în 1952 (vezi *Conjectures and Refutations*, p. 72):

„Problemele filozofice autentice își au rădăcinile întotdeauna în probleme urgente din domenii care nu aparțin filozofiei. Ele se usucă dacă rădăcinile mor." Și am menționat ca exemple de domenii în care problemele își au rădăcinile politice, conviețuirea socială, religia, matematica, științele naturii, istoria.

O descriere a acestor „rădăcini" ale cărții mele *Logica cercetării* se găsește în capitolul 1 (1957), pp. 33–38 din *Conjectures and Refutations*. (*Conjectures and Refutations* n-a fost încă tradusă în germană, pentru că nu pot găsi un traducător destul de bun. Vă trimit [dv.] un exemplar prin poștă.)

Pentru *Mizeria istoricismului* (*Das Elend des Historizismus*) vezi dedicația mea din carte (pagina V), sfîrșitul prefeței mele la ediția germană (de la ultimul paragraf de pe pagina XIII pînă la sfîrșitul paginii XIX).

Pentru *Logica cercetării* vezi și prima pagină a prefeței la cea de-a treia ediție germană (p. XXV).

2. Despre asta mai tîrziu.

3. Momentan lucrez la contribuțiile mele pentru un volum al *Library of Living Philosophers*, editat de Paul Arthur Schilpp. (Cred că unele din aceste volume au apărut și în Germania, printre altele și volumul despre Einstein.) Volumul la care lucrez se numește *The Philosophy of Karl R. Popper* și conține (a) o așa-numită „autobiografie intelectuală"; (b) contribuții a aproximativ 25 de colaboratori (filozofi, dar și reprezentanți ai științelor naturii) și (c) răspunsurile mele.

Lucrările mele actuale sînt consacrate în cea mai mare parte luptei împotriva iraționalismului și a subiectivismului în fizică

și în alte științe, mai ales în științele sociale. Lucrările mele sînt, ca întotdeauna, încercări de formulare cît se poate de tranșantă și de rezolvare a unor probleme de neocolit. (Și lucrările mele de logică a științei, de exemplu despre fizică, sînt încercări de rezolvare a unor probleme legate de bolile noastre sociale și politice.)

Eu reiau mereu probleme pe care le-am rezolvat cu mulți ani în urmă, de exemplu, pentru a clarifica mai bine rezolvarea sau pentru a urmări probleme noi care decurg din propunerea mea de rezolvare – sau pentru a urmări noi conexiuni.

O listă de asemenea probleme ar fi:

Problema delimitării: știință/nonștiință; raționalitate/iraționalitate.

Problema inducției cu toate variantele ei; printre ele și propensitățile, universaliile și „esența"; problema definiției (imposibilitatea postulatului definiției și lipsa de esență a tuturor definițiilor).

Problema realismului (împotriva pozitivismului). Metodologia științelor naturii și ale spiritului.

Rolul problemelor și al situațiilor problemelor în științele sociale și în istorie. Problema rezolvării de probleme în general.

Probleme ale obiectivității: Teoria lui Tarski a adevărului; conținut, conținut de adevăr, apropiere de adevăr. Obiectivitatea în logică (teoria deducției), matematica, teoria probabilităților. Probabilitatea în fizică. Problema timpului și direcția timpului. *Statutul teoriei selecției naturale a lui Darwin.* Îmbunătățiri ale teoriei selecției (explicația selectivă a tendințelor evolutive). Limbajul uman și evoluția lui. Limbajul propunerilor politice.

Indeterminismul și selecția.

Teoria unei „a treia lumi" și a valorilor logice și nonlogice.

Problema corp-minte. Un mare număr de probleme istorice, mai ales despre istoria teoriei (de la Hesiod și presocratici pînă la teoria cuantelor).

Lista aceasta este lungă (și în parte de neînțeles pentru cel care nu cunoaște lucrările mele). Dar am renunțat la multe

lucruri și tot mai lucrez la toate aceste probleme și la altele. Vezi lista mea de publicații*; dar multe lucruri sînt nepublicate.

4. N-am scris (așa cred) niciodată nici un cuvînt despre Marcuse. După părerea mea este lipsit de sens să vii în întîmpinarea unor asemenea tirade. (Vezi mai jos, punctul 2, referirea la mlaștină!) Eu l-am întîlnit pe Marcuse, dacă îmi amintesc bine, abia în 1966 în California (deși am fost în 1950 în aceeași perioadă la Harvard), dar nu am discutat. Părerea mea despre Marcuse coincide cu cea a prietenului și colegului meu Cranston.

Despre esteticism am scris deja în capitolul 9 al volumului 1 din *Societatea deschisă* (tradusă din păcate prost în germană). (Vezi motoul din Roger Martin du Gard.) În esență, Marcuse nu face decît să repete ceea ce spune Mourlan în du Gard. Critica mea se găsește în capitolul 9 din *Societatea deschisă*. Bineînțeles am scris această critică din capitolul 9 cu mult înainte ca Marcuse să adopte actualul lui punct de vedere („filozofia negativă"), iar du Gard și-a publicat cartea încă de prin 1936–1940.

Mie diferența dintre „idealiștii" printre fasciști și Marcuse mi se pare cam neesențială.

Trec acum la punctul 2 propus de dumneavoastră:

Acest grup de întrebări din scrisoarea dumneavoastră duce foarte departe. Eu trebuie să încep cu teoria mea a cunoașterii.

Spuneți că ați citit lucrările mele; dar vă rog, mai uitați-vă o dată la cea de *a doua teză* la pagina 103 a cărții despre Adorno în privința *controversei pozitiviste*. Teza conform căreia nu știm nimic este luată în serios. Este important să nu uităm niciodată de ignoranța noastră. *Nu avem voie să pretindem niciodată că știm și nu avem voie să folosim niciodată cuvinte pretențioase.*

Ce am numit mai sus (punctul 1) păcat împotriva sfîntului spirit – pretenția celui semidoct – este repetarea de fraze goale, pretenția unei înțelepciuni pe care nu o avem. Rețeta de preparare este: tautologii și trivialități condimentate cu nonsens paradoxal. O altă rețetă este: Scrie vorbe umflate, ininteligibile și adaugă din cînd în cînd trivialități. Asta place cititorului, care se simte măgulit să găsească într-o carte atît de „profundă"

* În original în limba engleză: „List of Publications" (*n. t.*).

idei pe care le-a gîndit o dată și el însuși. (După cum se vede – hainele cele noi ale împăratului sînt la modă!)

Dacă un student vine la universitate, el nu știe ce repere să ia în considerare. De aceea preia reperele pe care le găsește de-a gata. Deoarece reperele intelectuale din cele mai multe școli filozofice (și mai ales în sociologie) permit gogomăniile și știința pretinsă (toți oamenii aceștia par să știe foarte multe), și unele capete bune ajung să fie complet sucite. Iar studenții iritați de pretențiile false ale filozofiei „dominante" devin, pe bună dreptate, adversari ai filozofiei. Ei cred atunci, pe nedrept, că aceste pretenții sînt cele ale „clasei dominante" și că o filozofie influențată de Marx ar putea să procedeze mai bine. Dar verbiajul modern de stînga este de obicei și mai prost decît verbiajul modern de dreapta.

Ce au învățat neodialecticienii? Ei nu au învățat cît este de greu să rezolvi probleme și să te apropii de adevăr. Au învățat numai cum să-ți îneci semenii într-un noian de cuvinte.

De aceea mie nu prea îmi place să discut cu oamenii aceștia: ei nu au repere.

Vă va stîrni poate interes faptul că pînă acum în departamentul meu (de filozofie, logică și metode științifice) la *London School of Economics* nu am avut pe întreaga durată a frămîntărilor studențești decît un singur student revoluționar. Acela a avut atîtea prilejuri să-și exprime opinia, încît n-a avut motive să se plîngă. Colegii din departamentul meu și cu mine nu am predat *niciodată* autoritar sau dogmatic. Studenții noștri au fost *întotdeauna* (de cînd am preluat departamentul în 1946) îndemnați să întrerupă prelegerile, fie în caz că nu înțeleg ceva, fie cînd au altă părere; și nu au fost niciodată tratați de sus. Nu ne-am prezentat niciodată ca mari gînditori. Eu spun pretutindeni deslușit că nu vreau să convertesc pe nimeni; ceea ce le ofer studenților sînt probleme și încercări de rezolvare. Firește, am grijă să reiasă cu claritate unde mă situez – ce consider corect și ce consider fals.

Nu expun deci o doctrină filozofică, vreo nouă revelație (cum fac *toți* cei pe care îi numiți în scrisoare, cu excepția lui Hans

Albert), ci probleme și tentative de rezolvare; iar aceste tentative de rezolvare sînt investigate critic.

Asta explică oarecum marea deosebire. Sînt foarte puțini filozofii care rezolvă probleme. Eu o spun cu ezitare, dar cred că am rezolvat o serie întreagă de probleme cu adevărat fundamentale – de exemplu problema inducției. (Aceste tentative de rezolvare – asta se întîmplă mereu – au produs probleme noi, rodnice.)

Deși am avut atîta succes nemeritat, faptul că am rezolvat probleme este ignorat. (Marea excepție în Germania este Hans Albert.) Cei mai mulți filozofi nu recunosc nici problemele, nici soluțiile, chiar dacă le văd; aceste lucruri sînt pur și simplu în afara domeniului lor de interes.

Nu-mi place să mă implic într-o critică a acestor filozofi. Să-i critic ar însemna (cum spunea cîndva prietenul meu Karl Menger) să sar după ei cu sabia scoasă în mlaștină pentru a mă scufunda o dată cu ei. (Hans Albert a îndrăznit s-o facă și pînă acum nu s-a scufundat.) În loc să-i critic, încerc ca prin discutarea unor tentative de rezolvare să pun la punct noi repere, mai bune (standarde noi). Poate că asta sună arogant. Dar cred că este singurul mod de a proceda corect. Asta explică de ce nu am publicat nici un cuvînt despre Marcuse și nici despre Habermas (pînă la 26 martie 1970, în scrisoarea din *Times Literary Supplement*, care vă va parveni prin poștă).

În *Controversa pozitivismului* teza de bază a lui Adorno și Habermas este *aserțiunea* (lui Mannheim) *conform căreia cunoștințele factuale și valorizările sînt împletite indisolubil în sociologie*. Eu am tratat toate aceste lucruri în critica mea la adresa lui Mannheim [*Societatea deschisă*, vol. II, *Mizeria istoricismului*; și *Controversa pozitivismului*, mai ales pagina 112, de la ultimul paragraf înaintea tezei a 11-a pînă la teza a 13-a], unde încerc să dovedesc nu falsitatea, ci trivialitatea și irelevanța sociologiei cunoașterii a lui Mannheim. În loc de o discuție serioasă se repetă dimpotrivă întruna teza lui Mannheim cu cuvinte vechi sau noi. Asta nu constituie firește un răspuns la critica mea.

Ajung acum la un punct nou, care se leagă de *dicționarul dumneavoastră filozofic* (în articolul dumneavoastră) și în care critic acest dicționar.

5. Eu nu duc niciodată controverse despre cuvinte. Dar expresiile *pozitivism* și *neopozitivism*, introduse de Habermas în această dezbatere, au o istorie aproape ridicolă.

(a) *Pozitivismul*. Expresia a fost introdusă de Comte. Ea a însemnat inițial următoarea poziție gnoseologică: există cunoștințe pozitive, adică nonipotetice. Aceste cunoștințe pozitive trebuie menținute ca punct de plecare și fundament.

(b) *Pozitivismul moral și juridic*. Critici ai lui Hegel (de exemplu și eu în *Societatea deschisă*) au arătat că teza hegeliană „Ceea ce este rațional este adevărat" este o formă a pozitivismului: valori morale și juridice (de exemplu dreptatea) sînt înlocuite prin *fapte pozitive* (legea morală dominantă și dreptul dominant). (Tocmai această suprapunere a valorilor și faptelor mai bîntuie pe la Habermas: sînt resturi ale unui pozitivism care îl împiedică să distingă ceea ce este normativ de ceea ce este factual.)

Mixtura pozitivistă de valori (norme) și fapte este o urmare a gnoseologiei hegeliene; iar un pozitivist consecvent ca teoretician al cunoașterii trebuie să fie și un pozitivist moral-juridic. Asta înseamnă, după cum am expus în *Societatea deschisă*,

drept = putere

sau:

puterea de azi = drept;

o poziție pe care, de asemenea, am combătut-o este futurismul moral:

puterea de mîine = drept.

(c) *Pozitivismul lui Ernst Mach*: Mach și mai tîrziu Bertrand Russell au acceptat în unele din lucrările lor senzualismul lui Berkeley:

esse = percipi,

deci cu aproximație: ceea ce există sînt numai percepțiile senzoriale și nimic altceva. Ei au legat această opinie de poziti-

vismul lui Comte: știința constă din *descrieri de fapte (și nu din explicații și ipoteze*).

(d) *Pozitivismul logic* al Cercului de la Viena a legat pozitivismul lui Mach și Russell cu filozofia „logistică" a matematicii a lui Russell (ceea ce mai tîrziu a fost numit adesea „neopozitivism").

(e) Acum este rîndul meu.

Eu am combătut la Viena, 1930–1937, și în Anglia, 1935–1936, toate formele pozitivismului.

În 1934 am publicat cartea mea *Logica cercetării*. Era o critică a pozitivismului. Dar Schlick și Frank, conducătorii Cercului de la Viena, au fost atît de toleranți, încît au acceptat cartea pentru o serie editată de ei.

O urmare a acestei toleranțe a fost că *toți cei care se uitau la carte numai din afară credeau că sînt pozitivist.*

Așa s-a născut mitul foarte răspîndit despre Popper, pozitivistul. Mitul a fost răspîndit în nenumărate studii, în note de subsol sau observații suplimentare. Dacă cineva „a învățat" o dată în felul acesta că eu sînt un pozitivist, atunci el încearcă de obicei să modifice astfel noțiunea de pozitivism, încît să mi se potrivească și mie. Acest lucru s-a întîmplat de mai multe ori, mai ales cu oameni care nu mi-au citit cărțile deloc sau le-au citit superficial. *Toate acestea sînt destul de neînsemnate*, pentru că nu se referă decît la cuvinte („pozitivism"); eu nu duc însă controverse despre cuvinte.

Eu mă aflu însă cît se poate de departe de pozitivism. (Singura asemănare este că mă interesează fizica și biologia, pe cînd hermeneuții sînt neatinși de orice interes pentru științele naturii.)

Sînt în mod deosebit:

antiinductivist;

antisenzualist;

militant al primatului teoreticului și ipoteticului;

realist; gnoseologia mea susține că științele naturii nu pornesc de la „măsurători", ci de la mari idei; și că progresul științific *nu* constă în acumularea și explicarea de fapte, ci în idei îndrăznețe revoluționare, care pot fi apoi criticate și verificate sever.

În sfera socialului pun accentul pe practic: combaterea răului, a suferinței evitabile și a lipsei evitabile de libertate (spre deosebire de promisiunile raiului pe pămînt), iar în științele sociale combat circulația monedelor false.

În realitate sînt la fel de departe de pozitivism ca (de exemplu) Gadamer:

Și asta pentru că am descoperit – și pe acest lucru se bazează critica mea la adresa pozitivismului – că științele naturii *nu* procedează pozitivist, ci folosesc în esență o metodă care lucrează cu „prejudecăți"; numai că folosesc prejudecăți noi și *prejudecăți care pot fi criticate* și le supun unei critici severe. (Toate acestea se găsesc în *Logica cercetării*, 1934.) Eu am folosit chiar cuvîntul „prejudecată" („prejudice") în acest sens și am arătat că Bacon, care tuna și fulgera împotriva prejudecăților, nu a înțeles corect metoda științelor naturii; vezi și mica mea carte *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, 1960, retipărită în volumul-culegere de studii *Conjectures and Refutations*, vezi mai ales p. 14.

De aceea, ceea ce mă desparte de Gadamer este o înțelegere mai bună a „metodei" științelor naturii, o teorie logică a adevărului și atitudinea *critică*. Dar teoria mea este la fel de antipozitivistă ca și a lui și eu am arătat că interpretarea de texte (hermeneutica) lucrează cu metode autentice ale științelor naturii. În plus, critica mea la adresa pozitivismului a avut uimitor de mult succes. După mulți ani, ea a fost acceptată în mare măsură de membrii încă în viață ai Cercului de la Viena, astfel încît un istoric al filozofiei ca John Passmore a putut scrie: „Pozitivismul este atît de mort pe cît poate fi vreo mișcare filozofică."

Eu nu apreciez cuvintele și numele. Dar denumirea („neopozitivism") este pur și simplu un simptom pentru obiceiul răspîndit de a critica înainte de a citi. Avînd în vedere dicționarul dumneavoastră, trebuie să spun limpede acest lucru. Cu oameni care discută cu parole de acest fel eu nu discut. Vezi, mai sus, observația lui Karl Menger. În acest mod nu se ajunge decît în mocirla fără margini a controverselor scolastice de cuvinte. Eu sper să pot folosi timpul mai bine: pentru studiul problemelor urgente.

(A fost misiunea domnului Wellmer să citească *Logica cercetării* – deoarece ceilalți reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt n-au avut timpul s-o facă – și s-o contrazică. Pentru el, lucrarea *Adevăr și metodă* a lui Gadamer devine opoziția dintre teoria cunoașterii și metodologie. Dar treaba nu merge.)

Adorno și Habermas sînt foarte puțin clari în critica lor la adresa poziției mele. Pentru a mă exprima pe scurt: ei cred că gnoseologia mea, fiind (după cum cred ei) pozitivistă, mă obligă să apăr acel *status quo* social. Sau: (pretinsul) meu pozitivism gnoseologic mă obligă la un pozitivism moral-juridic. (Aceasta era critica mea la adresa lui Hegel.) Au trecut din păcate cu vederea că eu sînt, ce-i drept, un liberal (nerevoluționar), dar că gnoseologia mea este o *teorie a creșterii cunoașterii prin revoluții intelectuale și științifice* [prin noi idei mari].

Adorno și Habermas nu știu ce critică; și ei nu știu că propria lor teză despre legătura analitic indisolubilă dintre valori și fapte reprezintă un pozitivism moral-juridic provenind de la Hegel.

Rezumat al cărții despre așa-numita „controversă a pozitivismului". Această carte navighează sub un pavilion fals. În afară de aceasta: contribuția mea, care a fost atît cronologic cît și din punct de vedere logic *prima* și a fost cea care le-a iscat pe toate celelalte, a fost concepută ca o bază de discuție. Ea se compunea din 27 de teze formulate tranșant, care ar fi trebuit și ar fi putut fi discutate. Dar în această lungă carte tezele mele aproape că nu sînt menționate, iar contribuția mea este înecată la mijlocul cărții într-un noian de cuvinte. În nici un comentariu nu s-a observat că tezele și argumentele mele nu primesc nicăieri un răspuns. Procedeul (unde lipsesc argumentele, acolo să fie înlocuite cu logoreea) a avut succes, iar tezele și argumentele mele înecate rămîn uitate.

Dar toate acestea (întreaga „controversă a pozitivismului") nu sînt decît o probă de echilibristică și de lipsă aproape grotescă de însemnătate.

Rezumat general: Deși lucrez aproape întotdeauna la probleme științifice bine determinate, prin toată munca mea trece un fir roșu: *pentru* argumente critice – *împotriva* cuvintelor goale și împotriva lipsei de modestie intelectuală și a pretențiilor – îm-

potriva *trădării* cărturarilor, cum a numit-o Julien Benda (vezi ediția a patra și a cincea englezească a *Societății deschise*, vol. II, p. 393). Am convingerea (vezi *Societatea deschisă*), că noi – intelectualii – sîntem aproape cu toții vinovați de toată mizeria, pentru că luptăm prea puțin pentru probitate intelectuală. (Nu-i exclus ca pînă la urmă cel mai mărginit antiintelectualism să fie victorios.) În *Societatea deschisă* eu spun acest lucru în o sută de atacuri diferite la adresa falșilor profeți. Și nu mă sfiesc în exprimare. De exemplu am făcut cîteva observații scurte *foarte acerbe* despre Jaspers și Heidegger (vezi registrul de nume la *Societatea deschisă*, vol. II, în engleză sau germană).

Vreți să cunoașteți, așa se pare, motivele pentru care nu doresc să discut cu profesorul Habermas.

Iată motivele mele. Ele constau (1) din citate din *Controversa pozitivismului*, de la începutul completării aduse de profesorul Habermas la controversa dintre Popper și Adorno (nota bene, pînă la 26 martie 1970 nu am publicat nici un cuvînt despre Adorno sau Habermas) și (2) din traducerile mele*. Unii cititori vor fi de părere că nu am reușit să traduc textul de bază în mod adecvat. Este posibil. Sînt un traducător destul de experimentat, dar poate că sînt prea prost pentru o asemenea sarcină. Oricum ar sta lucrurile, eu mi-am dat toată silința:

> Azi textul cel de bază mă invită
> Să iau în mînă cu cinstit avînt
> Originalul sfînt,
> Spre-a-l tălmăci-n germana mea iubită.**

Scopul traducerii mele nu este de a evita neologismele, dacă sensul lor este limpede (cooperare = conlucrare; antagonism = dușmănie), ci mi se pare important *numai* de a reda conținutul informativ – cam sărăcăcios – al fiecărei propoziții cît se poate

---

* Autorul folosește termenii *a traduce* și *traducere* într-un sens figurat, de interpretare sau reformulare într-un limbaj filozofic mai limpede și mai accesibil. Atît citatele din Adorno și Habermas, cît și versiunile autorului sînt în original numai în limba germană (*n. t.*).

** Citat din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 80 (*n. t.*).

de limpede, chiar dacă în acest fel traducerea ar deveni mai lungă decît textul de bază.

Habermas începe cu un citat din Adorno, căruia îi acordă credit (pagina 155).

[Citate din studiul lui Habermas]	*[„Traducerea" mea]*
Totalitatea socială nu are o viață proprie în afară de ceea ce este cuprins în ea, deci ceea ce o formează pe ea însăși.	Societatea este formată din relațiile sociale.
Ea se produce și reproduce trecînd prin momentele ei particulare.	Diferitele relații produc *într-un fel oarecare* societatea.
Pe cît de puțin acel întreg poate fi separat de cooperare și de antagonismul elementelor singulare,	Printre aceste relații se întîlnesc cooperarea și antagonismul; și pentru că (după cum am mai spus) societatea se compune din aceste relații, ea nu poate fi separată de ele;
pe atît de puțin vreun element luat în parte poate fi înțeles exclusiv în modul său de funcționare fără înțelegerea întregului, a cărui esență rezidă în însăși mișcarea elementului particular.	dar este valabilă și situația inversă: nici una din relații nu poate fi înțeleasă fără celelalte.
Sistemul și detaliul sînt reciproce și pot fi înțelese numai în reciprocitate.	(Repetarea celor spuse anterior.)

(*Observație: Doctrina holistă prezentată aici a fost expusă de nenumărate ori și adesea mai bine; dar de fiecare dată cuvintele devin mai impresionante.*)

Profesorul Habermas vorbește acum el însuși:

Adorno înțelege societatea în categorii care nu-și dezmint proveniența din logica lui Hegel.	Adorno folosește un mod de exprimare ce amintește de Hegel.
El înțelege societatea ca totalitate într-un sens strict dialectic, care interzice ca întregul să fie conceput organic, conform propoziției: el este mai mult decît suma părților sale;	El nu spune de aceea (sic) că întregul este mai mult decît suma părților sale;
tot la fel de puțin este însă totalitatea o clasă care ar putea fi determinată din perspectiva logicii prin punerea laolaltă a tuturor elementelor conținute în ea.	tot la fel de puțin (sic) este întregul o clasă de elemente.
Și așa se merge mai departe.	Ceva mai încolo se spune, de exemplu, pe aceeași pagină
totalitatea conexiunilor sociale de viață...	noi toți ne aflăm într-un fel oarecare în relație...
sau la pagina 157	
Teoriile sînt scheme de ordonare pe care le construim arbitrar într-un cadru cu reguli sintactice obligatorii.	Teoriile nu au voie să contravină gramaticii; în rest, poți spune ce vrei.
Ele se dovedesc utile pentru un domeniu obiectual special atunci cînd multitudinea reală li se supune.	Ele sînt aplicabile la un domeniu special, atunci cînd sînt aplicabile.

Jocul crud de a spune lucrurile simple complicat și pe cele triviale încîlcit este privit în mod tradițional de mulți sociologi, filozofi etc. ca o sarcină a lor legitimă. Așa au învățat ei și așa îi învață pe alții. Nu se poate face nimic. Nici măcar Faust nu a putut schimba ceva în această privință. Chiar și urechile sînt deformate deja: ele nu mai disting decît cuvintele foarte pompoase.

> De obicei voi credeți, atenți la vorbe goale,
> C-ar trebui să fie-o gîndire-n dosul lor.*

De aceea Goethe spune despre puterea sublimă a acestei științe vrăjitorești:

> Cui nu gîndește,
> Se dăruiește,
> Și-ndată o pătrunde.**

„Cu mirare o citește șeful afectat" se spune în *Palmström* („Die Behörde" – *Autoritatea*) de Morgenstern.

După cum bine știți, sînt un adversar al lui Marx; dar printre numeroasele sale observații pe care le admir, se află următoarea: „În forma ei mistificată, dialectica a devenit o modă germană..."

Mai este și astăzi.

Aceasta este scuza mea pentru faptul că nu mă implic în această discuție, ci prefer să lucrez la formularea cît mai simplă a ideilor mele. Nu este întotdeauna ușor.

Notă (1984).

Citatul din Marx (de la sfîrșitul scrisorii mele) provine din *Das Kapital*, ediția a doua, 1872, pagina 822. Pe aceeași pagină Marx scrie înainte: „Latura mistificatoare a dialecticii hegeliene am criticat-o cu aproape 30 de ani în urmă, pe cînd mai era încă moda zilei."

Marx nu bănuia că ea ar putea rămîne așa, poate pentru totdeauna.

---

* Citat din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 117 (*n. t.*).

** *Ibidem* (*n. t.*).

II

Despre istorie

7

*Cărți și idei: prima carte a Europei**

Invitația onorantă de a ține astăzi aici o alocuțiune festivă mi-a prilejuit o mare bucurie. Nu numai pentru că privesc cartea ca pe cel mai important bun cultural al Europei și poate al omenirii, ci și pentru rolul covîrșitor pe care cărțile l-au jucat și încă îl joacă de peste 75 de ani, în propria mea viață: am trecut de 80 de ani. Încă înainte să împlinesc cinci ani, cărțile au jucat un rol foarte mare în viața mea. Iar la cinci ani am făcut cunoștință cu primul volum al *Minunatei călătorii a micului Nils Holgersson cu gîștele sălbatice* de Selma Lagerlöf, o operă care tocmai apăruse atunci în trei volume verzi. A fost o carte care a influențat în mod decisiv caracterul meu, ca și pe cel al prietenului meu din tinerețe, Konrad Lorenz. Lorenz s-a îndrăgostit de gîște. Eu m-am îndrăgostit de Selma Lagerlöf și de cărțile ei. Și la fel ca ea, am devenit învățător. Konrad și cu mine am rămas credincioși dragostei noastre.

Cărțile au jucat de atunci în viața mea un rol și mai mare decît muzica, deși nici o altă operă omenească, nici cele mai mari creații ale literaturii și artelor plastice nu îmi apar atît de minunate și supraomenești și, în același timp, nu îmi sînt atît de apropiate ca marile opere ale muzicii clasice. Dar cărțile sînt mult mai importante pentru cultură.

Nu vreau să vorbesc aici de marea revoluție europeană pe care o datorăm lui Johann Gutenberg (sau poate lui Laurens Janszoon Coster), a cărui invenție a cărții tipărite a fost, fără îndoială, cauza principală a mișcării umanismului și a reformei,

---

* Cuvîntare festivă din noiembrie 1982, ținută în palatul Hofburg la Viena, cu prilejul deschiderii unei săptămîni a cărții de către președintele federal al Austriei (*n. t.*).

a avîntului științelor naturii și, în cele din urmă, a democrației moderne. În schimb vreau să vorbesc despre o evoluție foarte asemănătoare care a început în Grecia cu 2000 de ani înaintea lui Gutenberg și care, după cum socotesc eu, a întemeiat cultura europeană.

A fost o epocă numită pe drept minunea greacă; mai ales minunea Atenei în secolul al șaselea și al cincilea înainte de Cristos, în perioada respingerii perșilor, a conștientizării libertății prin apărarea ei, a epocii lui Pericle și a construirii Partenonului.

O minune asemănătoare minunii de la Atena nu va putea fi explicată niciodată pe de-a-ntregul. Am reflectat și am și scris mult despre asta, și o mică parte, desigur numai una foarte mică a explicației, constă în impactul culturilor grecești și orientale: în ceea ce în engleză se numește „culture clash". În orice caz, epopeile homerice și aproape toate marile idei noi au apărut în coloniile grecești de pe coasta Asiei Mici, unde „culture clash" a fost resimțit cel mai puternic. Și ele au fost aduse spre vest, cel puțin în parte, prin refugiații politici și alți izgoniți care fugeau de perși. Pitagora, Xenofan și Anaxagoras au fost asemenea refugiați.

Dar mi-a venit de mai mult timp ideea că minunea grecească, și în special minunea Atenei, este explicabilă parțial, și desigur în *foarte* mică parte, prin inventarea cărții scrise și a comerțului cu cărți.

Scrierea exista de multă vreme, și ici-colo exista și ceva de felul cărților, mai ales în Orientul Mijlociu (despre China nu vreau să vorbesc), deși inscripțiile pe ceară și pe tăblițe de lut și pe materiale asemănătoare nu erau prea ușor de mînuit. Se găseau și scrieri sfinte. Dar scrierea a fost folosită multă vreme pentru documente de stat, pentru documente religioase și de către negustori pentru însemnări, după cum arată listele de mărfuri și alte proprietăți din Pylos și Cnossos; și uneori și pentru a însemna isprăvile războinice ale regilor.

Conform ipotezei mele, pe care o comunic aici pentru prima dată, cultura europeană propriu-zisă a început cu prima *publicare, sub formă de carte*, a operelor lui Homer, care existau deja

de vreo 300 de ani, dar le erau cunoscute în întregime numai recitatorilor de profesie, homerizilor, primilor rapsozi homerici.

Epopeile lui Homer au fost culese în jurul anului 550 înainte de Cristos, scrise și publicate pentru prima dată sub formă de carte, și anume din rațiuni de stat. Asta s-a întîmplat la Atena ca urmare a inițiativei cîrmuitorului Atenei, tiranul Pisistrate.

Prima profesie a lui Pisistrate a fost cea de cîrmuitor al Atenei – o misiune nemaipomenit de dificilă și dătătoare de griji. Exercitînd și o a doua profesie, el a fost de bună-seamă primul editor european: fondatorul și directorul unei întreprinderi care, dacă este să fiu puțin tendențios, corespundea oarecum Editurii statului nostru federal* sau poate (deoarece Atena era un oraș-stat) Editurii pentru popor și tineret**. Instituția nu a supraviețuit întemeietorului ei. Dar urmările culturale au fost și sînt încă inestimabile.

La Atena a apărut prima piață de carte a Europei. Toată lumea din Atena îl citea pe Homer. El a fost primul abecedar și prima Biblie a Europei. Au urmat Hesiod, Pindar, Eschil și alți scriitori. Atena a învățat să scrie și să citească. Și Atena a devenit democrată.

Cărțile se scriau și se vindeau. Încă din anul 466 *a. Chr.*, s-a realizat pentru prima dată și, după cît se pare, într-un tiraj mare, o publicație din domeniul științelor naturii, lucrarea *Despre natură* a lui Anaxagoras. (Opera lui Anaximandru nu a fost probabil „publicată" niciodată, deși se pare că Liceul posedă o copie sau un rezumat, iar mai tîrziu Apolodor a descoperit un exemplar – poate același – într-o bibliotecă. Heraclit nu și-a publicat opera, ci a depus-o în templul zeiței Artemis.) Anaxagoras a fost un refugiat politic din Klazomenai din Ionia. El își scrisese opera la Atena. Deși după 67 de ani cartea era vîndută la Atena pe mai nimic, ea a supraviețuit o mie de ani. A fost probabil prima lucrare scrisă cu intenția de a fi publicată sub formă de carte.

---

* și ** în original: *Bundesverlag*, respectiv *Verlag für Jugend und Volk*, exemple de instituții austriece care ilustrează anumite profiluri de edituri (*n. t.*).

Cam la 37 de ani după publicarea operei lui Anaxagoras, la Atena a fost oferită publicului marea operă istorică a lui Herodot, prilej și pentru o lectură sau recitare festivă. Pe bună dreptate, Pericle spusese încă cu doi ani înainte că Atena este școala Greciei.

Ipoteza mea, conform căreia Pisistrate a inițiat la Atena prin cartea ce putea fi vîndută și cumpărată o revoluție culturală asemănătoare celei declanșate de Gutenberg cu 2000 de ani mai tîrziu în întreaga Europă Occidentală, nu poate fi verificată. Paralelele istorice nu trebuie luate prea în serios. Uneori însă sînt uimitoare. Astfel, Anaxagoras a fost învinuit de impietate față de zei, la fel ca Galilei, 2000 de ani mai tîrziu. Datorită intervenției lui Pericle el nu a fost executat, ci numai expulzat din Atena, după ce i se luase o amendă usturătoare în bani. Un alt atenian exilat, Temistocle, și el un fost elev al lui Anaxagoras, i-a dat adăpost la Lampsacos, unde a murit după cîțiva ani.

Ideea de a interzice sau chiar de a arde cartea lui Anaxagoras nu i-a venit însă nimănui. Cărțile erau de bună seamă prea noi, încă nu deveniseră obiecte ale jurisdicției. Astfel, cartea lui Anaxagoras a devenit, datorită procesului de senzație intentat autorului ei, un best-seller local, și părți din conținutul ei care nu erau prea grele au devenit subiect de discuție în oraș. Cu toate acestea putea fi cumpărată în anul 399 pe un preț de nimic, pe cînd cartea interzisă a lui Galilei nu mai putea fi obținută, din cauza rarității ei, decît cu bani grei.

Primul care a înțeles forța cărții și importanța ei politică – precum și, mai ales, influența lui Homer – a fost Platon. El a propus ca Homer, pe care îl admira ca poet, să fie interzis din cauza influenței lui politice. Informațiile mele despre soarta cărții lui Anaxagoras provin în special de la Platon, mai cu seamă din scrierea sa *Apărarea lui Socrate*, cea mai frumoasă carte filozofică pe care o cunosc. Acolo noi citim că numai oamenii inculți, în germană ar trebui să spunem de bună seamă „analfabeții", nu știu nimic despre conținutul cărții lui Anaxagoras, și că tinerii dornici de învățătură „pot oricînd cumpăra cartea în piața de cărți pe cel mult o drahmă." Otto Kiefer, un bun traducător, a tradus „la negustorul de cărți", în loc de

„în piața de cărți" cum traduc eu. Dar mă îndoiesc că în locul pe care îl indică Platon – la orchestră („ek tēs orchēstras") – se găseau negustori de cărți specializați sau chiar și numai comercianți care pe lîngă alte mărfuri (de pildă gustări) să vîndă și cărți. Istoricii dinaintea primului război mondial apreciau că pe atunci o drahmă valora ceva mai puțin de 90 de helleri austrieci; să spunem vreo 20 sau 40 de șilingi de-ai noștri.

Opera lui Anaxagoras se compunea din două sau trei cărți scrise de mînă. Platon sugerează că, deși era foarte cunoscută, putea fi achiziționată la un preț uimitor de mic.

Poate că motivul este de găsit în istoria locală. După un război de douăzeci și șapte de ani cu Sparta, Atena intrase sub regimul de teroare al așa-numiților treizeci de tirani, care au instituit o stăpînire sîngeroasă și au ucis în opt luni opt la sută din cetățenii atenieni cu drepturi depline, sechestrîndu-le averile. Mulți au fugit: s-au întors și i-au învins pe tirani într-o bătălie la Pireu. Așa a fost restabilită democrația. Apologia lui Platon descrie situația la scurt timp după aceste evenimente. Este de înțeles că după asemenea întîmplări familiile sărăcite vindeau multe cărți.

Dar cărți s-au scris și s-au vîndut în continuare. Marea lucrare a lui Tucidide, care descrie în opt volume douăzeci și unu de ani de război, opera uriașă a lui Platon și multe alte cărți dovedesc acest lucru.

Cartea lui Anaxagoras a fost citită și ea în continuare. Ea exista încă la Atena în anul 529 *p. Chr.*, deci la aproape o mie de ani de la publicarea ei. În acel an, școlile filozofice păgîne din Atena au fost închise printr-un decret imperial. De atunci cartea lui Anaxagoras este dispărută.

Dar în vremurile noastre, savanții s-au străduit să-i reconstruiască conținutul de idei. Multe pasaje citate sau comentate în alte cărți au putut fi reconstruite și puse cap la cap. Va fi poate interesant pentru dumneavoastră că cel mai bun cunoscător și înnoitor al ideilor lui Anaxagoras, în opinia mea, profesorul Felix M. Cleve, este un vienez care, la fel ca și Anaxagoras în anul 492 *a. Chr.*, a trebuit să se refugieze spre vest, peste mări, în anul 1940: la New York. Ca și Anaxagoras, el a fost atacat

de multe ori, dar de obicei numai de către alți savanți. El nu a fost însă expulzat din New York.

Vedem aici că o carte a putut supraviețui autorului ei timp de o mie de ani. Dar ideile cărții, conținutul ei ideatic, au supraviețuit cărții cu încă o mie cinci sute de ani.

Tocmai în asta constă o parte din importanța culturală a cărții. Aceste idei care au fost reconstruite în vremea noastră sînt ceva obiectiv. Între ele și procesele de gîndire care s-au desfășurat în mintea lui Anaxagoras – și care se petrec în mintea oricărui autor – trebuie să se facă o distincție netă.

Conținutul obiectiv de idei care se găsește într-o carte este cel care face cartea valoroasă și nu, așa cum se crede adesea, expresia gîndurilor subiective, a proceselor din capul autorului. Mult mai nimerit s-ar putea vorbi despre rezultatul obiectiv al activității subiective de gîndire, o activitate de gîndire care constă adesea din faptul că ceea ce este fixat în scris este respins și îmbunătățit tot mereu. În acest caz poate fi constatată un fel de conexiune inversă între procesele subiective de gîndire, activitatea de gîndire, pe de o parte, și ideile obiective, fixate în scris, de cealaltă parte. Autorul creează opera, dar el și învață din opera sa, din rezultatul obiectiv al muncii sale, inclusiv din încercările sale eșuate.

Există, firește, autori care lucrează în cu totul alt mod, dar se poate vedea la numeroși autori că lucrarea minții poate fi criticată și îmbunătățită cel mai bine, cînd se încearcă expunerea în scris a ideilor în scopul publicării.

Dar din teoria superficială și derutantă, conform căreia o propoziție vorbită sau scrisă este *expresia* unui gînd subiectiv, a decurs o influență nefastă. „Ausdruck"* [în limba germană] se spune pe latinește „expressio", și această teorie nefastă a dus la expresionism. Este încă și astăzi o teorie aproape unanim acceptată ca de la sine înțeleasă că o operă de artă reprezintă expresia personalității artistului. Aproape toți artiștii cred acest lucru, și asta a distrus arta.

---

* Din motive legate de context am păstrat în text cuvîntul din limba germană (*n. t.*).

În realitate, marele artist este un discipol, care își ține spiritul treaz, pentru a învăța nu numai din alte opere, ci și din propria sa operă, și mai ales din greșelile pe care le-a făcut, ca oricare altul, dar și din opera la care tocmai lucrează. Ceea ce este valabil și pentru autorul unei cărți sau al unei opere muzicale. Astfel, el ajunge să se depășească pe sine. Este prea puțin cunoscut faptul că Haydn, ascultînd în aula vechii universități a Vienei premiera *Creației* sale, a izbucnit în lacrimi și a spus: „N-am scris eu asta."

Domnule președinte federal, doamnelor și domnilor, veți înțelege că eu am atins aici o temă inepuizabilă. Ea se leagă strîns și de dezvoltarea artei plastice grecești, care fusese influențată de Homer cu mult înainte de Pisistrate, dar care tocmai la Atena a virat puternic mai întîi spre opera de artă descriptivă și ilustrativă și apoi spre naturalism.

Toate acestea arată deslușit însemnătatea uriașă a ideilor în sens obiectiv. Ele formează o lume pe care eu am numit-o lumea 3. Dau denumirea de lumea 1 lumii corpurilor în sens fizic, deci lumii pe care o descriu astronomia, chimia, biologia. Prin lumea 2 înțeleg lumea trăirilor noastre personale, subiective și a speranțelor, scopurilor, suferințelor și bucuriilor noastre, a gîndurilor noastre în sens subiectiv. Numesc lumea 3 lumea rezultatelor gîndirii noastre, mai ales lumea gîndurilor formulate verbal sau în scris, și lumea tehnicii și a artei.

Lumea 3 este deci lumea produselor spiritului uman. Aceasta nu este decît o terminologie pe care am introdus-o, și ea nici măcar nu este nouă. Nouă este teza conform căreia psihicul nostru, gîndirea noastră, simțirea noastră, deci lumea 2 a noastră, lumea noastră psihică, se află într-un raport de interacțiune cu lumea 3 creată de noi înșine, lumea limbajului, lumea scrierii și mai ales lumea conținuturilor de gîndire; lumea cărții, dar și lumea artei, lumea culturii.

Această teză a conexiunii inverse, mai ales a conținuturilor lumii cărților cu lumea trăirilor, are urmări interesante. Faptul că există asemenea conținuturi îl datorăm inventării limbajului omenesc, care, pentru prima dată în istoria evoluției vieții

pe minunatul nostru pământ, a făcut posibile conținuturile obiective de idei.

Descoperirea scrierii a fost pasul următor. Dar momentul ulterior cu cele mai multe consecințe a fost, de bună seamă, descoperirea cărții și concurența dintre cărți.

Nu este neverosimil ca Pisistrate să fi așteptat ceva de genul unui monopol pentru opera lui Homer și pentru editura sa, fără să înțeleagă însă situația pe deplin și fără să se aștepte la concurență din partea altor editori. Este foarte posibil ca această lipsă de prevedere să fie cea căreia i se datorează știința europeană specifică și cultura europeană specifică.

Notițe bibliografice

În privința aluziilor mele la cărți și muzică, vezi autobiografia mea *Ausgangspunkte*, Hoffmann und Campe, Hamburg, ediția a treia 1984. Referitor la problema controversată a datării lui Anaxagoras și a cărții sale, vezi Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague, ediția a doua, 1969, în special p. 170 ș. urm.; acolo se găsesc alte indicații bibliografice (Diels-Kranz etc.). Vezi în problema datării și D. O'Brien, *Journal of Helenic Studies*, 1968, pp. 93–113; dar vezi și Charles H. Kahn, *Anaximander*, Columbia University Press, New York, ediția a doua, 1864, în special p. 164 ș. urm. Despre cartea lui Anaximandru vezi Kahn, *op. cit.*, și Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945. Despre cartea lui Anaxagoras vezi diferite observații ale lui Platon, culese în Diels-Kranz; în special *Apologia*, 26 D-E. Referitor la propunerea lui Platon de a-i cenzura pe Homer și pe alți poeți, vezi primul volum al cărții mele *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, Londra; în germană: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde: Der Zauber Platons*, Francke, Bern, ediția a șasea, 1980. Cu privire la influența lui Homer asupra artelor plastice, vezi H. Gombrich, *Kunst und Illusion*, capitolul IV, secțiunea 4, Belser, Stuttgart, 1977. Referitor la teoria lumilor 1, 2 și 3, vezi lucrarea mea (indicată mai sus) *Ausgangspunkte* și cartea mea *Objective Knowledge*, Oxford

University Press, Oxford și New York, ediția a șasea, 1981; în limba germană: *Objektive Erkenntnis*, Hoffmann und Campe, Hamburg, ediția a patra, 1984, în special capitolele 3 și 4. Vezi și Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837; Heinrich Gomperz, *Weltanschauungslehre*, vol. II, prima parte, Eugen Diederichs, Jena și Leipzig, 1908; Karl Bühler, *Sprachtheorie*, Gustav Fischer, Jena, 1934; Gottlob Frege, „Der Gedanke", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 1, 1918. De asemenea și Karl R. Popper & John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer, Heidelberg; în ediție de buzunar, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1984; în limba germană: *Das Ich und sein Gehirn*, R. Piper & Co., München, ediția a treia, 1983.

Alte observații (1984)

(1) Pe la 550 *a. Chr.*, pe vremea primei publicări a lui Homer, au fost importate pentru prima dată la Atena cantități mai mari de papirus din Egipt.

(2) „Biblos" sau „Byblos" a fost multă vreme un sinonim pentru „papirus". Herodot folosește termenul de mai multe ori cu înțelesul de sul de papirus, care este parte dintr-o mai mare lucrare scrisă; dar asta pare să se fi încetățenit numai foarte încet. Deși se cumpărau cărți, *noțiunea* de carte (ce putea fi cumpărată) s-a impus, pe cît se pare, foarte încet. Ceea ce era scris s-a citit multă vreme numai cu voce tare: se pare că a durat secole întregi, pînă să se încetățenească cititul în gînd. Să comparăm în *Confesiunile* lui Augustin pasajul despre lectura mută a Sfîntului Ambroziu. Se scriau scrisori sau cuvîntări sau drame (sau dialoguri) sau poezii. (De aici, presupunerea mea, conform căreia cartea lui Anaxagoras a fost prima scrisă cu intenția de a fi publicată sub formă de carte.) Comunicarea scrisă (scrisoarea, cartea...) era considerată adesea, chiar și de către Platon, inferioară comunicării orale. Și Platon considera că cele mai bune lucruri pe care le poate spune sînt nescrise (sau chiar nu pot fi transmise prin scriere); o apreciere care domină multă vreme. Faptul că, ce-i drept, se impun cărțile dar nu și noțiunea de carte face explicabil că și Platon, care ar dori să izgonească

(sau cel puțin să cenzureze) creațiile poetice ale lui Homer, nu vorbește despre arderea lor și că nici cartea lui Anaxagoras nu a fost arsă.

(3) Iată de ce o relatare a lui Diogenes Laertios (cu cel puțin 500 de ani mai tîrzie) este cu totul lipsită de credibilitate, atunci cînd autorul ei scrie că „atenienii au ars cărțile lui Protagoras în agoră, după ce au trimis un crainic să le strîngă de la toți cei care aveau còpii". (Asta trebuie să se fi petrecut cam prin anul 411 *a. Chr.*, atunci cînd Platon era în vîrstă de 16 ani.)

(4) Unii învățați au încercat să deducă din prețul scăzut de o drahmă că lucrarea lui Anaxagoras (care fusese publicată desigur cu mult mai mult de 30 de ani înainte) era o carte *scurtă*. Dar în cazul unei cărți de anticariat o asemenea concluzie nu este permisă; iar ceea ce știm despre conținutul ei este incompatibil cu o carte scurtă. Ea conținea, printre altele, o astronomie și o meteorologie; o teorie a apariției lumii și a formării și structurii materiei; mai ales o teorie neatomistă a moleculelor și a divizibilității infinite a lumii; a felurilor mai mult sau mai puțin omogene ale materiei (apă, metale; materii în ființele vii, ca părul, carnea, oasele etc.). Teoria divizibilității infinite, care este deosebit de subtilă, conținea observații (neînțelese probabil pînă atunci) despre egalitatea numerică a numerelor infinite (apărute prin diviziune, deci „numărabile", cum le numim noi acum); un rezultat, care se regăsește desigur abia în secolul al XIX-lea (Bolzano, Cantor). Era deci o carte lungă și, după cum sugerează Platon, foarte ieftină. Se poate presupune că apăruse inițial într-un mare tiraj.

8

*Despre impactul dintre culturi**

A fost o mare bucurie să fiu invitat la Viena, pentru a revedea mulți prieteni vechi și a încheia multe prietenii noi; și a fost o mare cinste să fiu solicitat de către președintele Uniunii Austriecilor din Străinătate să țin astăzi aici o scurtă conferință. Invitația domniei sale insistă asupra faptului că aș fi perfect liber în privința temei. În acest fel a lăsat în seama mea chinul alegerii.

Chinul a fost considerabil. Se aștepta probabil de la mine să aleg o temă care să intre în aria mea proprie de interes. Pe de altă parte, trebuia să se potrivească oarecum și cu prilejul de față – cu întîlnirea austriecilor din străinătate la jubileul de argint al excepționalului Tratat de Stat.**

Mă îndoiesc că tema pe care am ales-o împlinește așteptările acestea. Ea este consacrată, în amintirea Tratatului de stat și a evenimentelor care l-au precedat, impactului dintre culturi. Cu cuvintele „impact dintre culturi" (*Zusammenprall von Kulturen*) încerc să traduc în germană expresia englezească „cultural clash". Interesul meu față de impactul dintre culturi se leagă de o mare problemă: a specificului și a originii civilizației noastre europene. Un răspuns parțial la această întrebare cred că

---

* Conferință ținută pentru o festivitate cu prilejul celei de a 25-a aniversări a Tratatului de stat austriac. Conferința a fost ținută în prezența președintelui federal, dr Elisabeth Herz. Este publicată în *25 Jahre Staatsvertrag*, Österreichischer Bundesverlag, Viena, 1981.

** *Der Staatsvertrag* – Tratatul de stat adoptat în 1956 din voința forțelor politice austriece și cu acordul puterilor de ocupație reprezintă actul de naștere pentru statul austriac postbelic, consfințindu-i suveranitatea și principiile democratice de bază (*n. t.*).

rezidă în faptul că civilizația noastră apuseană derivă din civilizația greacă.

Iar civilizația greacă – un fenomen fără egal – a luat naștere din impactul culturilor, al culturilor estului Mării Mediterane. A fost prima mare ciocnire între culturile occidentale și orientale și a fost resimțită ca atare. Și ea a devenit, o dată cu Homer, un laitmotiv al literaturii grecești și al literaturii lumii apusene.

Titlul conferinței mele, „Despre impactul dintre culturi", indică o ipoteză, o conjunctură istorică. Este ipoteza că un asemenea impact nu trebuie să ducă totdeauna la lupte sîngeroase și războaie nimicitoare, ci poate fi și prilejul unei evoluții fertile și revitalizante. El poate duce chiar la o cultură excepțională ca aceea a grecilor, care a fost apoi preluată de romani prin impactul cu aceștia. După alte numeroase ciocniri, mai ales cu cultura arabă, ea a fost readusă la viață în mod conștient în timpul Renașterii; și astfel ea a devenit cultura occidentală, civilizația Europei și a Americii, care a transformat prin alte ciocniri toate celelalte culturi ale lumii.

Dar oare această civilizație occidentală este ceva bun, ceva îmbucurător? Această întrebare, care cel puțin de la Rousseau încoace este pusă tot mereu, și mai ales de către oameni tineri care caută pe bună dreptate ceva mai bun, este caracteristică pentru civilizația occidentală de astăzi, pentru cea mai autocritică și mai deschisă spre reformă dintre civilizațiile lumii. Înainte de a continua să vorbesc despre tema mea, despre impactul culturilor, aș dori să răspund la această întrebare.

Eu cred că civilizația noastră apuseană este, în ciuda a tot ceea ce i se poate reproșa pe bună dreptate, cea mai liberă, cea mai dreaptă, cea mai umană, cea mai bună din cîte cunoaștem în istoria omenirii. Este cea mai bună, pentru că este cea mai deschisă îmbunătățirilor.

Pretutindeni pe pămînt oamenii au creat lumi culturale noi și adesea foarte diverse: lumea mitului, poeziei, artei, muzicii; lumile mijloacelor de producție, uneltelor, tehnicii, economiei; lumile moralei, dreptului, protecției și asistenței pentru copii, bolnavi, pentru cei slabi și pentru alți oameni în nevoie. Dar numai în civilizația noastră occidentală cerința morală de

libertate personală este larg recunoscută și chiar devenită realitate. Și o dată cu ea, cerința de egalitate în fața legii, de pace, de evitare pe cît posibil a utilizării forței.

Iată motivul pentru care eu consider civilizația noastră occidentală ca fiind cea mai bună care a existat pînă acum. Desigur, ea are nevoie de perfecționare. Dar, la urma urmei, este unica civilizație în care aproape toți oamenii colaborează pentru a o îmbunătăți, pe cît de bine se pricep ei.

Trebuie să recunoaștem că și civilizația noastră este foarte departe de perfecțiune. Dar asta este aproape de la sine înțeles. O societate perfectă este cu neputință, după cum se poate înțelege cu ușurință. Pentru aproape toate valorile pe care o societate ar trebui să le realizeze se găsesc alte valori care intră în coliziune cu acestea. Chiar și libertatea, probabil cea mai înaltă dintre valorile sociale și personale, trebuie limitată, fiindcă libertatea lui Ion intră prea ușor în coliziune cu libertatea lui Petre. Cum îi spunea cîndva un judecător american unui acuzat care se agăța de libertatea lui: „Libertatea de a vă mișca pumnii este limitată de nasul vecinului dumneavoastră." Și așa ajungem la spusele lui Immanuel Kant că sarcina legislației este de a face să coexiste maximum de libertate pentru fiecare în parte cu maximum de libertate pentru toți ceilalți. Cu alte cuvinte, libertatea trebuie limitată, din păcate, prin lege, deci prin ordine. Ordinea este o valoare opusă libertății, necesară – aproape logic necesară. Și cam așa stau lucrurile cu aproape toate valorile pe care am dori să le vedem transpuse în realitate.

Astfel, chiar acum învățăm că marea idee a statului care asigură bunăstarea socială are limitele ei. Se vădește că este periculos să-l absolvi pe un om de răspunderea pentru sine și pentru ai săi; și este poate în multe cazuri problematic să le faci tinerilor prea ușoară lupta pentru existență. Se pare că prin eliminarea răspunderii personale directe, viața poate să-și piardă sensul pentru unii oameni.

Un alt exemplu este pacea pe care astăzi o dorim cu toții mai intens decît oricînd. Vrem, ba chiar trebuie să facem tot posibilul pentru a evita conflictele sau cel puțin pentru a le limita. Pe de altă parte, o societate fără conflicte ar fi neomenească.

N-ar fi o societate omenească, ci un stat de furnici. Și nu trebuie să uităm că marii pacifiști au fost și mari luptători. Și Mahatma Gandhi a fost un luptător: un luptător pentru evitarea violenței.

Societatea omenească are nevoie de pace, dar are nevoie și de conflicte ideatice serioase: valori, idei, pentru care putem lupta. În societatea noastră occidentală am învățat – și anume de la greci – că nu se poate lupta chiar așa de grozav cu săbiile, ci cu mult mai bine și mai eficace cu ajutorul cuvintelor; cel mai bine cu ajutorul argumentelor raționale.

O societate perfectă este deci cu neputință. Dar există ordini sociale mai bune sau mai rele. Civilizația noastră occidentală s-a decis pentru democrație, ca o formă de societate care poate fi modificată prin cuvinte și, pe ici, pe colo – chiar dacă rar –, chiar prin argumente raționale; prin critica rațională, adică prin critica la obiect: prin reflecții critice nepersonale, așa cum sînt caracteristice și pentru știință, mai ales pentru științele naturii de la greci încoace. Eu mă declar un adept al civilizației apusene; al științei; și al democrației. Ele ne oferă prilejul să prevenim nenorocirile evitabile, să facem proba statului bunăstării sociale, să-l judecăm critic și să-l perfecționăm în continuare, dacă este necesar. Și rămîn un adept al științei atît de des hulite, care caută adevărul prin autocritică și descoperă cu fiecare nouă descoperire cît de puțin știm: cît de infinit de mare este neștiința noastră. Toți marii savanți ai științelor naturii erau conștienți de infinita lor neștiință și failibilitate. Erau modești ca intelectuali. Cînd Goethe spune: „Numai calicii sînt modești", mie îmi vine să răspund: „Numai calicii intelectuali sînt lipsiți de modestie."

După mărturia mea de credință în favoarea civilizației apusene și a științei, mai ales a științelor naturii, aș dori, înainte de a relua tema mea despre impactul culturilor, să vă mai atrag atenția asupra unei oribile doctrine eronate, care din păcate mai este încă o componentă importantă a acestei civilizații apusene. Mă refer la oribila doctrină a naționalismului – sau mai exact a ideologiei statului național: doctrina încă atît de des susținută și prezentată ca exigență morală conform căreia frontierele statului trebuie să coincidă cu frontierele teritoriului populat de

națiune. Ceea ce este fundamental fals în această doctrină sau exigență este presupunerea că popoarele sau națiunile au existat înaintea statelor – de pildă triburile – ca niște configurații naturale cărora statele trebuie să le croiască veșminte pe măsură. În realitate ele sînt produsele statelor.

Acestei exigențe absolut imposibil de realizat trebuie să i se opună importanta cerință morală a protecției minorităților: cerința ca minoritățile lingvistice, religioase, culturale ale oricărui stat să fie apărate de abuzurile majorității; firește și acele minorități care se deosebesc de majoritate prin culoarea pielii sau a ochilor sau a părului.

În contrast cu imposibilitatea totală a realizării principiului statului național, principiul protecției minorităților nu este, ce-i drept, ușor de realizat; dar prin aproximare pare totuși realizabil. Progresele pe care le-am putut observa în acest domeniu cu prilejul numeroaselor mele vizite în Statele Unite, din 1950 încoace, sînt cu mult mai mari decît aș fi putut vreodată să-mi închipui că este cu putință. Și, spre deosebire de principiul naționalității, cel al protecției minorităților este în mod evident un principiu moral, la fel ca, de exemplu, principiul protecției copiilor.

De ce principiul statului național este irealizabil, ba de-a dreptul aberant pe planeta noastră, și în special în Europa? Cu această întrebare mă întorc la tema impactului dintre culturi. Populația Europei este, după cum știe fiecare, produsul migrației popoarelor. De la începuturile omenirii, grupurile de oameni au venit val după val din stepele Asiei interioare pentru a se izbi și a se spulbera în impactul cu imigranți anteriori prin peninsulele sudice, sud-estice și mai ales prin peninsulele prăpăstioase vestice ale Asiei pe care le numim Europa. Rezultatul este un mozaic lingvistic, etnic și cultural: o încîlceală, o amestecătură cu neputință de descurcat.

Limbile sînt, relativ vorbind, indicatoarele cele mai bune prin această încîlceală. Dar există dialecte mai mult sau mai puțin autohtone sau naturale și limbi scrise mai cuprinzătoare, care conform întemeierii lor sînt dialecte glorificate, după cum reiese cu claritate pentru olandeză. Alte limbi, ca franceza, spaniola,

portugheza și română, sînt produse ale cuceririlor în forță ale romanilor. Este deci limpede ca lumina zilei că încîlceala limbilor nu-i cu adevărat un indicator demn de încredere prin încîlceala etnică. Asta se vede limpede ca lumina zilei și dacă se studiază numele de familie. Deși în Austria și în Germania multe nume de familie slave au fost înlocuite cu unele germane, ștergîndu-se astfel multe urme – eu am cunoscut de pildă un Bohuschalek care, dacă îmi amintesc bine, se transformase într-un Bollinger – se mai găsesc totuși pretutindeni urmele asimilării slavo-germane. Mai ales numeroasele familii nobile din Germania ale căror nume se termină în -off sau -ow sînt de proveniență oarecum slavă, ceea ce nu spune însă nimic mai precis despre originea lor etnică, și cu atît mai puțin în cazul familiilor nobile care încheie firește căsătorii la mari distanțe; spre deosebire de pildă de țăranii iobagi.

Dar în mijlocul acestei încîlceli europene a apărut ideea absurdă a naționalităților, mai ales sub influența filozofilor Rousseau, Fichte și Hegel, și desigur și datorită urmărilor războaielor napoleoniene.

Au existat desigur premergători ai naționalismului. Dar nici cultura romană, nici cea greacă antică nu erau naționaliste. Toate aceste culturi s-au născut prin impactul diferitelor culturi de la Marea Mediterană și din Orientul Apropiat. Acest lucru e valabil și pentru cultura greacă, cea care a oferit de bună seamă cele mai importante contribuții la cultura noastră occidentală actuală: mă refer la ideea libertății, la descoperirea democrației și la atitudinea critică, rațională, care a dus în cele din urmă la știința modernă a naturii.

Cele mai vechi opere literare păstrate ale grecilor, *Iliada* și *Odiseea*, sînt mărturii grăitoare ale impactului culturilor; ba acest impact este însăși tema lor propriu-zisă. Ele sînt în același timp mărturii ale unei atitudini explicabile rațional. Funcția zeilor homerici este tocmai aceea de a explica ceea ce altfel era de neînțeles, irațional (ca cearta dintre Ahile și Agamemnon) printr-o teorie psihologică accesibilă: prin interesele și gelozii-le acestor prea omenești figuri de zei – zeități ale căror slăbiciuni omenești sînt evidente și ajung uneori obiectul aprecierilor

critice. Mai ales lui Ares, zeul războiului, i se face un portret negativ. Și este important că cei care nu sînt greci în *Iliada*, ca și în *Odiseea*, sînt priviți cu aceeași simpatie ca și grecii, aheii.

Această atitudine critică și luminată se regăsește și în acele opere în care, sub influența luptei pentru libertate a grecilor împotriva atacurilor perșilor, este preamărită pentru prima dată ideea libertății: este cazul mai ales în operele lui Eschil și Herodot. Și nu-i vorba de libertatea națională, ci de libertatea omului, mai ales de libertatea atenienilor democrați, care este opusă robiei supușilor marilor regi persani. Libertatea nu constituie aici o ideologie, ci o formă de viață care face viața mai bună și mai demnă de a fi trăită. Găsim formulat acest lucru cu claritate la Eschil, la fel și la Herodot. Amîndoi scriu ca martori ai impactului acestor culturi apusene și orientale, al culturilor libertății și despotismului; și amîndoi depun mărturie pentru efectul edificator al întîlnirii care conduce către o apreciere distanțată critic în mod conștient a propriei culturi și totodată la o apreciere rațională și critică a miturilor tradiționale. În Ionia din Asia Mică, asta duce la cosmologia critică, la teorii critice speculative despre arhitectura edificiului lumii și astfel spre științele naturii, spre căutarea adevăratei explicații a fenomenelor naturale. Se poate spune că științele naturii se nasc prin influența unei atitudini critice și raționale față de explicația mitică a naturii. Dacă vorbesc despre o critică rațională, mă refer la o critică sub aspectul adevărului: al întrebărilor „Este adevărat acest lucru?" și „Poate fi adevărat acest lucru?"

Abordînd întrebarea despre adevărul explicațiilor mitice ale fenomenelor naturale, grecii au creat teoriile care au condus la începuturile științelor naturii. Și, punînd întrebarea adevărului relatărilor mitice despre preistorie, ei au creat începuturile științei istorice.

Dar Herodot, care este numit pe drept cuvînt părintele istoriografiei, a fost mai mult decît un înaintaș al științei istorice. El a fost adevăratul descoperitor al caracterului revelator, critic al impactului culturilor, mai ales dintre cultura greacă, egipteană și medică-persană.

Aș vrea să citez aici o anecdotă din opera istorică a lui Herodot, care reprezintă în mod autentic istoria ciocnirii războinice și culturale a grecilor cu locuitorii Orientului Apropiat, mai ales cu perșii. În această anecdotă Herodot arată printr-un exemplu ieșit din comun și cam înfricoșător că un om rațional trebuie să învețe că pot fi puse în discuție și acele lucruri care apar inițial ca de la sine înțelese.

Herodot scrie (III, 38): „În timpul domniei sale, Darius i-a chemat o dată pe grecii care se aflau la el și i-a întrebat ce preț ar cere pentru a-i mînca pe părinții lor după moarte. Ei au răspuns că nimic, dar absolut nimic pe lume nu i-ar putea convinge să facă una ca asta. Apoi Darius i-a chemat pe calatieni, un popor de indieni, care avea obiceiul de a-și mînca părinții și i-a întrebat în prezența grecilor, care aveau un translator la dispoziție, ce preț ar cere pentru a-i arde pe părinții lor. Aceștia au izbucnit în țipete de groază și l-au rugat ca nu cumva să profereze măcar un sacrilegiu atît de teribil. Așa e lumea."

Herodot le-a povestit această anecdotă contemporanilor săi greci nu numai cu intenția de a-i învăța să respecte obiceiurile străinilor, ci și de a le induce capacitatea critică față de lucruri care li se păreau de la sine înțelese. Este limpede că el însuși învățase foarte multe din asemenea confruntări culturale; și el dorea să împărtășească aceste lucruri cititorilor săi.

Asemănarea și contrastul obiceiurilor și miturilor tradiționale îl fascinau. Ipoteza, presupunerea mea este că aceste contradicții au dus tocmai la acea atitudine critic-rațională care a fost esențială pentru generația sa și generațiile următoare și care, după cum presupun, a influențat în mod atît de hotărîtor cultura europeană – laolaltă firește cu alte influențe importante.

Sînt întrebat tot mereu în Anglia și America prin ce se explică oare specificul creator și bogăția culturală a Austriei și mai ales a Vienei: culmile de neatins ale marilor orchestre simfonice, arhitectura noastră barocă, performanțele noastre în domeniul științei și filozofiei naturii.

Ludwig Boltzmann, Ernst Mach n-au fost numai mari fizicieni, ci și deschizători de drumuri în filozofia naturii. Ei au fost înaintașii Cercului de la Viena. Și tot aici a trăit și reprezen-

tantul filozofiei sociale Josef Popper-Lynkeus, care ar putea fi numit întemeietorul statului modern al bunăstării sociale. Aici nu s-a făcut numai filozofie pe teme sociale, ci s-au realizat lucruri practice extraordinare încă de pe vremea monarhiei. Au funcționat excelentele universități populare, exista asociația „Freie Schule" (Școala liberă), care a devenit unul dintre cele mai fertile nuclee ale mișcării de reforme școlare, existau organizații de asistență, precum „Kinderschutz- und -rettungsgesellschaft" (Societatea de salvare și protecție a copiilor), „Bereitschaft" (Asistență imediată), „Asyl für Obdachlose" (Azil pentru cei fără adăpost) și multe altele.

Această excepțională agitație efervescentă și această productivitate culturală și socială nu pot fi explicate cu adevărat. Eu vreau totuși să încerc să propun o ipoteză. Poate că această productivitate a Austriei este în conexiune cu tema mea, cu impactul dintre culturi. Vechea Austrie era o replică a Europei: adăpostea aproape nenumărate minorități lingvistice și culturale. Iar acești oameni, cărora viața de provincie li se părea cam plicticoasă, au venit la Viena, unde unii au trebuit să învețe cît de cît nemțește. Mulți au intrat sub influența unei mari tradiții culturale, iar unii au putut să-i aducă noi contribuții. Știm că Haydn și Mozart au fost influențați de maeștri germani, italieni și francezi, dar și de muzica populară maghiară și chiar de muzica turcească. Haydn și Mozart au fost imigranți în Viena, și Beethoven, Brahms, Bruckner și Mahler au venit la Viena din afară. Geniul muzicienilor rămîne însă de neexplicat, la fel ca „scînteia divină" – recunoscută încă de Beethoven – „din Schubert", de bună-seamă cel mai mare dintre vienezii autohtoni.

Dacă ne gîndim la muzica Vienei, atunci putem compara Viena dintre Haydn și Bruckner chiar cu Atena lui Pericle. Și poate că și circumstanțele erau mai asemănătoare decît sîntem înclinați să acceptăm la prima vedere. Se pare că atît un oraș, cît și celălalt, aflate într-o poziție extrem de critică între est și vest, au fost îmbogățite imens prin impactul dintre culturi.

*Immanuel Kant: filozoful Iluminismului**

(Cuvîntare omagială
la o sută cincizeci de ani de la moarte)

S-au scurs o sută cincizeci de ani de la moartea lui Kant. El a murit la Königsberg, în orașul prusac de provincie în care își petrecuse cei optzeci de ani ai vieții. De ani de zile trăise complet retras, iar prietenii s-au gîndit la o înmormîntare simplă. Dar acest fiu al unui meșteșugar sărac a fost înmormîntat ca un rege. Cînd s-a răspîndit vestea că a murit, oamenii au năvălit spre casa lui. În ziua înmormîntării, în Königsberg s-a oprit toată circulația. Un convoi nesfîrșit venea în urma sicriului în dangătul tuturor clopotelor din întreg orașul. Niciodată, așa au relatat contemporanii, locuitorii Königsbergului nu mai văzuseră o asemenea mulțime de oameni la o înmormîntare.

Oare ce putea să însemne această mișcare uimitoare și spontană? Faima lui Kant de mare filozof și om bun nu este o explicație suficientă. Mie mi se pare că aceste evenimente aveau un sens mai profund. Aș îndrăzni să fac presupunerea că atunci, în anul 1804, sub monarhia absolută a lui Friedrich Wilhelm al II-lea, dangătul clopotelor era un ecou al revoluțiilor americană și franceză: un ecou al ideilor anilor 1776 și 1789. Kant devenise pentru concetățenii săi un simbol al acestor idei, și ei veneau la înmormîntarea lui pentru a-i mulțumi ca unui învățător și vestitor al drepturilor omului, al egalității în fața legii, al ideii de cetățenie a lumii, al autoeliberării prin știință și – ceea ce este poate și mai important – al păcii veșnice pe pămînt.

Sîmburii acestor idei fuseseră aduși pe continentul european dinspre Anglia, și anume într-o carte ce fusese publicată în anul

---

* O alocuțiune omagială ținută în limba engleză la Radiodifuziunea engleză (British Broadcasting Corporation), la 12 februarie 1954.

1732: în *Scrisorile de la Londra despre englezi* ale lui Voltaire. În această carte, Voltaire a pus față în față forma de guvernămînt constituțională engleză și monarhia absolută continentală; el a comparat toleranța religioasă engleză cu lipsa de toleranță a bisericii romano-catolice, iar forța revelatoare de cunoaștere a sistemului newtonian al lumii și empirismul analitic al lui John Locke cu dogmatismul lui René Descartes.

Cartea lui Voltaire a fost arsă; dar publicarea ei a însemnat începutul unei mișcări filozofice importante pentru istoria universală – o mișcare, al cărei caracter ofensiv specific nu s-a bucurat de înțelegere în Anglia pentru că nu corespundea raporturilor din această țară.

Această mișcare este numită de obicei în franceză „éclaircissement", iar în germană „Aufklärung". Aproape toate mișcările filozofice și politice moderne se leagă direct sau indirect de ea. Pentru că ele au apărut fie nemijlocit din Iluminism, fie din reacția romantică împotriva Iluminismului, căruia romanticii îi dădeau denumiri ironice.*

La șaizeci de ani după moartea lui Kant, aceste idei, englezești la origine, erau prezentate ca un „intelectualism superficial și lipsit de modestie", iar cuvîntul englez „enlightenment", care a apărut atunci pentru prima dată pentru a traduce în engleză cuvîntul „Aufklärung" (*éclaircissement*), are încă și astăzi în Anglia izul unei manii iluministe superficiale și lipsite de modestie.

Kant credea în Iluminism; el a fost ultimul lui promotor. Știu prea bine: nu aceasta este opinia cea mai răspîndită astăzi. În timp ce eu văd în Kant ultimul promotor al Iluminismului, el este privit adesea drept întemeietorul acelei școli care a distrus Iluminismul – școala romantică a „idealismului german", școala lui Fichte, Schelling și Hegel. Eu susțin că cele două concepții sînt incompatibile.

Fichte și mai tîrziu Hegel au încercat să profite de faima lui Kant în folosul lor; l-au prezentat drept întemeietorul școlii lor. Dar Kant a trăit destul pentru a respinge încercările repetate

---

* În limba germană în original: *Aufklärerei* sau *Aufkläricht*, expresii cu conotație peiorativă, folosite de contemporanii Iluminismului tîrziu pentru a desemna curentul, respectiv pe promotorii lui (*n. t.*).

ale lui Fichte de a crea o apropiere, Fichte dîndu-se drept urmașul și moștenitorul lui Kant. Într-o „Declarație privind doctrina științei a lui Fichte" (7 august 1799), făcută publică și care este prea puțin cunoscută, Kant a mers pînă acolo încît a scris: „Domnul să ne apere de prietenii noștri... se găsesc... unii așa-numiți prieteni... înșelători, vicleni și iscodind cum să ne ducă la pierzanie, folosind în același timp limbajul bunăvoinței; față de ei și de laturile întinse de ei nu poți fi destul de circumspect." Dar după moartea lui Kant, cînd el nu s-a mai putut apăra, acest cetățean al lumii a fost exploatat pentru a servi scopurilor școlii naționaliste romantice, chiar cu succes, în ciuda a tot ce spusese și scrisese împotriva spiritului romantic, a entuziasmului sentimental și a visării deșarte.

Dar să ascultăm ce spune Kant însuși despre ideea de Iluminism: „Iluminismul", scrie el, „este ieșirea omului din starea de imaturitate (*Unmündigkeit*) de care este el însuși vinovat. Imaturitatea este incapacitatea de a te servi de propriul tău intelect fără îndrumarea altcuiva. Te faci vinovat de această imaturitate atîta vreme cît cauza ei nu este neputința intelectului, ci lipsa fermității și curajului de a te folosi de el fără îndrumarea altcuiva. *Sapere aude!* Să ai curajul de a te folosi de propriul tău intelect! Iată deci deviza Iluminismului." Ceea ce spune Kant aici este fără îndoială un crez personal; este schița propriei lui biografii. Crescut în condiții de sărăcie și în viziunea mărginită a pietismului, el a pășit cu îndrăzneală pe calea autoeliberării prin cunoaștere. În anii tîrzii el privea uneori cu oroare înapoi (după cum relatează Hippel) la „sclavia tinereții", la perioada imaturității sale spirituale. S-ar putea spune că steaua care l-a ghidat toată viața a fost lupta pentru autoeliberarea sa spirituală.

MECANICA CORPURILOR CEREȘTI A LUI NEWTON ȘI COSMOLOGIA

Un rol decisiv în această luptă l-au jucat fizica și mecanica corpurilor cerești, care deveniseră cunoscute pe continentul european prin Voltaire. Sistemul newtonian al universului

a exercitat cea mai mare influență imaginabilă asupra evoluției spirituale a lui Kant. Prima sa carte importantă, *Teoria generală a naturii și istoria corpurilor cerești (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels)* purta subtitlul interesant „Eseu despre configurația și originea mecanică a întregului edificiu universal, elaborat după principii newtoniene". Este, de bună-seamă, cea mai măreață izbîndă obținută vreodată în cosmologie și cosmogonie. Ea conține prima formulare clară nu numai a acelei teorii numite astăzi de obicei „Ipoteza Kant-Laplace despre originea sistemului solar", ci și o aplicație a acestei teorii la însuși sistemul Căii Lactee (pe care Thomas Wright îl interpretase cu cinci ani înainte drept un sistem de stele). În acest fel, Kant anticipa o idee a lui Jeans. Dar chiar și asta este încă pusă în umbră prin ideea lui Kant că nebuloasele trebuie interpretate drept căi lactee*, ca sisteme de stele îndepărtate care sînt analoage sistemului nostru.

Ceea ce l-a dus pe Kant la teoria cunoașterii și la *Critica rațiunii pure* a fost, după cum explică într-o scrisoare, problema cosmologică. Problema pe care el încerca să o rezolve – nici un cosmolog nu o poate eluda – a fost problema încurcată a caracterului finit sau infinit al lumii, și anume, atît cu referire la spațiu, cît și cu referire la timp. Pentru problema caracterului finit sau infinit al lumii în spațiu avem de la Einstein încoace o propunere strălucită de rezolvare, anume o lume care este finită, dar fără margini. Einstein, așa s-ar putea spune, a tăiat nodul kantian: dar a avut pentru asta arme mult mai ascuțite la dispoziție decît Kant și contemporanii lui, în timp ce pentru problema caracterului temporal finit sau infinit al lumii nu există pînă astăzi încă nici o propunere de rezolvare suficient de convingătoare.

Kant relatează în scrisoarea respectivă că a găsit problema centrală a *Criticii rațiunii pure* cînd a încercat să hotărască *dacă*

---

* Am preferat expresia „căi lactee" celei de galaxii deoarece Kant folosește în mod expres în cartea menționată pluralul expresiei de proveniență mitologică, dar relativează și transformă numele propriu în nume comun, ceea ce constituie un element important al reflecției sale (*n.t.*).

lumea are un început în timp sau nu. Spre uimirea lui, a descoperit că se puteau găsi demonstrații aparent valabile pentru ambele posibilități. Cele două demonstrații sînt interesante, și este firește necesară multă atenție pentru a le urmări; dar nu sînt lungi și nici greu de înțeles.

Pentru a pregăti prima demonstrație, începem cu analiza unei succesiuni infinite de ani (sau zile sau orice alt fel de intervale de timp finite și egale ca durată). O asemenea succesiune de ani este un șir care merge mereu înainte și nu ajunge niciodată la vreun capăt. Ea nu poate niciodată să se prezinte ca încheiată: o succesiune infinită de ani încheiată sau împlinită este (pentru Kant) o absurditate, o contradicție în sine. Prima demonstrație a lui Kant argumentează deci în felul următor: lumea trebuie să aibă un început în timp, deoarece altfel, pînă în momentul prezent, a trecut un șir infinit de ani și deci ea trebuie să fie încheiată și perfectă. Or, acest lucru este, după cum am văzut, imposibil. Așa este condusă prima demonstrație.

Pentru a pregăti cea de-a doua demonstrație, începem cu o analiză a noțiunii unui timp complet vid – a timpului dinaintea apariției lumii. Un asemenea timp vid în care nu există absolut nimic trebuie să fie în mod necesar un timp în care nici un interval de timp nu se deosebește prin relațiile sale temporale față de lucruri sau procese de un alt interval de timp; pentru că nu există deloc lucruri și procese. Dacă privim însă ultimul interval de timp al unui asemenea timp vid – intervalul de timp care precedă nemijlocit începutul lumii – atunci devine evident că acest interval de timp se deosebește de toate intervalele de timp precedente prin faptul că se află într-o anumită relație temporală strînsă și nemijlocită cu un proces determinat, și anume apariția lumii; pe de altă parte, după cum am văzut, același interval de timp este vid, adică nu poate sta în nici o relație temporală cu vreun proces. Deci acest ultim interval de timp vid este o absurditate, o contradicție în sine. Cea de-a doua demonstrație a lui Kant argumentează mai departe după cum urmează: Lumea nu poate avea un început în timp, pentru că altfel ar trebui să existe un interval de timp – anume intervalul de timp precedînd apariția lumii – care să fie atît vid, cît și caracteri-

zat prin faptul că se află într-o relație temporală strînsă cu un proces din lume. Dar asta este, după cum am văzut, cu neputință. Astfel este făcută cea de-a doua demonstrație.

Avem aici un conflict între două demonstrații. Kant a numit un asemenea conflict o „antinomie" și s-a trezit implicat într-un mod asemănător în alte antinomii, de exemplu în unele referitoare la limitarea lumii în spațiu. Asupra celorlalte antinomii nu voi mai insista însă aici.

SPAȚIU ȘI TIMP

Ce putem învăța, întreba Kant, din aceste antinomii tulburătoare? Răspunsul său arată că reprezentările noastre despre spațiu și timp nu sînt aplicabile la lume ca întreg. Reprezentările despre spațiu și timp sînt firește aplicabile la lucrurile și procesele fizice obișnuite. În opoziție cu ele, spațiul și timpul înseși nu sînt nici obiecte, nici procese. Ele nici măcar nu pot fi supuse observației. Au un cu totul alt caracter. Ele reprezintă mai degrabă un fel de cadru pentru lucruri și procese; dar ar putea fi comparate cu un sistem de compartimente sau cu un sistem de catalogare pentru ordonarea observațiilor. Spațiul și timpul nu aparțin de lumea reală a lucrurilor și proceselor, ci de propria noastră înzestrare spirituală, de instrumentul spiritual cu care atacăm lumea. Spațiul și timpul funcționează ca niște instrumente de observație. Dacă observăm un fenomen, atunci îl localizăm de regulă nemijlocit și intuitiv într-o ordine spațio-temporală. De aceea putem caracteriza spațiul și timpul ca un sistem de ordonare, care nu se întemeiază pe experiență, dar este utilizat în orice experiență și poate fi aplicat la toate experiențele.

Teoriei pe care am schițat-o eu aici Kant i-a dat numele dezagreabil și de două ori derutant de „idealism transcendental". A avut curînd motive să regrete alegerea acestui nume, pentru că denumirea îi făcea pe unii din cititorii lui să-l considere pe filozof un idealist și să creadă că el ar contesta realitatea lucrurilor fizice și ar înfățișa lucrurile fizice doar ca reprezentări sau idei. În zadar s-a străduit să clarifice că el nu contestase decît caracterul empiric și realitatea spațiului și timpului – un

caracter empiric și o realitate de felul pe care îl atribuim lucrurilor fizice și evenimentelor. Toată osteneala de a-și lămuri poziția a fost zadarnică. Dificultatea stilului său i-a pecetluit soarta; a fost condamnat să intre în istorie drept întemeietorul „idealismului german". A sosit momentul să revizuim această judecată. Kant a subliniat întotdeauna că lucrurile fizice sînt *reale* în timp și spațiu – reale, nu ideale. Iar în ceea ce privește speculațiile metafizice înfocate ale școlii „idealismului german", titlul *Criticii rațiunii pure* a fost ales de Kant cu intenția de a anunța un atac critic la adresa unor asemenea pseudoraționamente speculative. Pentru că ceea ce critică *Critica* este tocmai rațiunea pură: ea critică judecățile raționale despre lume, cărora li se aplică atributul de „pure" în sensul că nu sînt atinse de percepția senzorială și nici controlate de observație. Kant critică „rațiunea pură" arătînd că argumentarea *pur* speculativă, referitoare la lume, argumentare necontrolată prin nici un fel de observații, ne implică inevitabil în antinomii. El și-a scris critica sub influența lui Hume cu intenția de a arăta că limitele experienței senzoriale posibile și teoretizării raționale despre lume sînt identice.

Kant a crezut că găsește confirmarea corectitudinii acestei teorii cînd a descoperit că ea conținea cheia pentru o a doua problemă importantă – aceea a valabilității fizicii newtoniene. La fel ca toți fizicienii contemporani, și Kant era perfect convins de faptul că teoria lui Newton este adevărată și de necontestat. De aici el a tras concluzia că această teorie nu poate fi numai rezultatul acumulării de date de observație. Ce altceva ar fi putut fi totuși temeiul ei de adevăr? Kant a atacat această problemă clarificîndu-și mai întîi temeiul de adevăr al geometriei. Geometria euclidiană, spunea el, nu se bazează pe observații, ci pe intuiția noastră spațială, pe înțelegerea noastră intuitivă a relațiilor spațiale (intuiția „pură" a spațiului). Fizica newtoniană se află într-o situație asemănătoare. Deși ea se confirmă prin observație, ea nu este totuși rezultatul observațiilor, ci al propriilor noastre metode de gîndire: al metodelor pe care le aplicăm pentru a ne ordona, pentru a pune în relație, a asimila, a înțelege percepțiile noastre senzoriale. Nu datele senzoriale, ci propriul nostru intelect – organizarea și configurația

sistemului nostru spiritual de asimilare – este răspunzător pentru teoriile noastre din domeniul științelor naturii. Natura, pe care o cunoaștem cu ordinea ei și cu legile ei, este rezultatul unei activități de ordonare și asimilare a spiritului nostru. Formularea kantiană a acestei idei este strălucită: *Intelectul nu extrage legile sale... din natură, ci i le prescrie acesteia.*

„COTITURA COPERNICANĂ" A LUI KANT

Această formulare exprimă totodată o idee pe care însuși Kant a numit-o cu mîndrie „cotitura sa copernicană". „Copernic", scrie el, „după ce nu prea progresase cu explicarea mișcării cerului, presupunînd că întregul ocean de stele se rotește în jurul spectatorului, a încercat să vadă care sînt șansele de reușită ale explicației, punîndu-l pe spectator să se rotească și lăsînd dimpotrivă stelele pe loc." A fost ideea lui Kant, ca printr-o răsturnare asemănătoare să rezolve problema fundamentului de adevăr al științelor naturii – anume problema unui răspuns la întrebarea cum este posibilă și cum de a putut fi aflată vreodată o știință a naturii exactă de tipul fizicii newtoniene. Noi trebuie, spune Kant, să părăsim ideea că sîntem spectatori pasivi care așteaptă pînă cînd natura le impune legitățile ei. În locul ei trebuie să așezăm ideea că, asimilînd percepțiile noastre senzoriale, noi, spectatorii, le impunem ordinea și legile intelectului nostru. Cosmosul nostru poartă pecetea spiritului nostru.

Această trimitere a lui Kant la rolul activ al observatorului, al cercetătorului și teoreticianului a lăsat o impresie nepieritoare – nu numai asupra filozofiei, ci și asupra fizicii și cosmologiei. Există ceva de genul unui climat intelectual kantian, fără de care teoriile lui Einstein sau Bohr ar fi inimaginabile, iar Eddington, așa s-ar putea spune, a fost în această privință mai kantian decît Kant. Ba chiar cei care nu-l pot urma pe Kant întru totul (și eu mă număr printre ei) or să fie de acord cu el că rațiunea cercetătorilor „trebuie să silească natura să-i răspundă la întrebări, și nu să se lase mînată de ea de la capătul funiei". Cercetătorul trebuie să supună natura unui interogatoriu încrucișat pentru a o vedea în lumina îndoielilor, presupunerilor, ideilor și inspi-

raţiilor sale. Asta este, cred eu, o idee filozofică extrem de pătrunzătoare. Ea oferă posibilitatea ca ştiinţele naturii (nu numai cele teoretice ci şi cele experimentale) să fie văzute ca o creaţie umană autentică, iar istoria lor să fie tratată, la fel ca istoria artei şi a literaturii, ca o parte a istoriei ideilor.

Dar „cotiturii copernicane" a lui Kant i se poate atribui şi o altă semnificaţie – o semnificaţie care ne poate indica o ambivalenţă în atitudinea sa. Această cotitură rezolvă o problemă umană pe care o crease Copernic însuşi: Copernic privase omenirea de poziţia ei centrală în lume. „Cotitura copernicană" a lui Kant este o *reparaţie* a acestei poziţii. Deoarece Kant ne demonstrează nu numai că poziţia noastră spaţială în lume este irelevantă, ci ne şi arată că, într-un anume sens, lumea noastră se roteşte în jurul nostru. Pentru că noi sîntem aceia care, cel puţin în parte, întemeiem ordinea pe care o aflăm în lume. Noi sîntem aceia care creăm ştiinţa noastră despre lume. Noi sîntem aceia care cercetăm lumea în mod activ; iar cercetarea este o artă creatoare.

COTITURA COPERNICANĂ ÎN ETICĂ

De la Kant, cosmologul, filozoful cunoaşterii şi al ştiinţei, ne întoarcem acum spre Kant, filozoful moralei. Nu ştiu cu siguranţă dacă nu cumva s-a mai atras atenţia asupra faptului că ideea fundamentală a eticii kantiene se bizuie tot pe o cotitură copernicană, care îi corespunde în toate privinţele celei pe care tocmai am descris-o. Deoarece Kant îl face pe om legiuitorul moralei în exact acelaşi fel în care îl făcuse legiuitorul naturii; şi el îi conferă omului prin această cotitură aceeaşi poziţie centrală în lumea morală ca înainte în lumea fizică. Kant umanizează etica aşa cum umanizase cosmologia.

DOCTRINA AUTONOMIEI

Cotitura copernicană în domeniul eticii este conţinută în doctrina sa despre autonomie, în care spune că nu avem voie să

ascultăm niciodată orbește de o autoritate, ba chiar că nu trebuie să ne supunem orbește nici măcar unei autorități supraomenești ca dătătoare de legi morale. Dacă sîntem confruntați cu ordinul unei autorități, sîntem totuși numai noi aceia care decidem pe propria noastră răspundere dacă acest ordin a fost moral sau imoral. O autoritate poate deține puterea de a-și impune ordinele, fără să-i putem opune rezistență; dar cînd stă fizic în puterea noastră să alegem modul nostru de a acționa, atunci răspunderea ne revine nouă. Pentru că ne revine decizia: putem asculta de porunca respectivă sau nu; putem recunoaște autoritatea sau o putem respinge.

Aceeași idee este aplicată de Kant cu îndrăzneală domeniului religiei. El scrie: „Sună, ce-i drept, îngrijorător, dar nu este deloc condamnabil să spunem: fiecare om *își face un Dumnezeu.* Ba chiar trebuie să-și facă unul el însuși... după principii morale, pentru a venera în el *pe cel care l-a făcut.* Pentru că indiferent în ce fel o ființă... a fost făcută cunoscută și descrisă... ca *Dumnezeu*, ba chiar i-a apărut lui însuși ca atare, el trebuie să... judece... mai întîi dacă el [prin conștiința sa morală, *n. a.*] este îndreptățit să o accepte ca divinitate și să o venereze."

LEGEA MORALĂ

Etica lui Kant nu se limitează la enunțul conform căruia conștiința morală a omului este singura autoritate. El încearcă să constate și ce poate cere de la noi conștiința morală. El oferă diferite formulări pentru legea morală. Una dintre ele este: „Acționează astfel, încît să uzezi de omenire, atît prin persoana ta, cît și prin persoana altuia întotdeauna și ca scop, și niciodată numai ca mijloc." Spiritul eticii kantiene poate fi eventual rezumat în cuvintele: îndrăznește să fii liber, și respectă și ocrotește libertatea tuturor celorlalți.

Kant a edificat pe temelia acestei etici însemnata sa teorie a statului teoria sa despre dreptul internațional al popoarelor. El cerea o uniune a popoarelor, un „federalism al popoarelor

libere" cu misiunea de a proclama și menține pacea eternă pe pămînt.

KANT ȘI SOCRATE

Am încercat să schițez în puține trăsături filozofia lui Kant despre lume și om cu cele două idei fundamentale ale ei: cosmologia newtoniană și etica libertății, acele idei fundamentale asupra cărora însuși Kant a atras atenția printr-o vorbă frumoasă și aproape mereu prost înțeleasă: cuvintele despre cerul înstelat deasupra noastră și legea morală din noi.

Dacă ne întoarcem mai departe în trecut, pentru a dobîndi o privire și mai cuprinzătoare asupra locului lui Kant în istorie, atunci îl putem compara cu Socrate. Amîndoi au fost învinuiți că au stricat religia oficială și că au dăunat tineretului. Amîndoi s-au declarat nevinovați și au luptat pentru libertatea de gîndire. Libertatea însemna pentru ei mai mult decît absența unei constrîngeri. Libertatea era pentru ei singura formă demnă de a fi trăită a vieții omenești.

Cuvîntarea de apărare și moartea lui Socrate au transformat ideea omului liber într-o realitate vie. Socrate era liber, pentru că spiritul său nu putea fi subjugat; era liber pentru că știa că nu i se putea face nimic. Acestei idei a omului liber, care este un bun moștenit al lumii noastre apusene, Kant i-a conferit atît în domeniul cunoașterii, cît și în cel al eticii o nouă semnificație. Căci Kant a arătat că orice om este liber: *nu* pentru că s-a născut liber, ci pentru că s-a născut cu o povară – cu povara răspunderii pentru libertatea deciziei sale.

10

*Autoeliberarea prin cunoaștere**

A trecut multă vreme de cînd filozofia lui Immanuel Kant, a celui mai mare filozof german, a fost declarată depășită în Germania și aruncată la fiare vechi; și o dată cu ea, filozofia kantiană a istoriei. Proeminenta personalitate intelectuală și morală a lui Kant le-a stat epigonilor lui ca un ghimpe în ochi. În orice caz, Fichte, și mai tîrziu Hegel, au încercat s-o rezolve cu Kant, dîndu-l drept predecesorul lor. Dar Kant nu a fost un predecesor al școlii romantice, ci adversarul ei. El a fost ultimul mare filozof care a aparținut de acel curent atît de hulit de atunci încoace, care s-a autointitulat „Iluminism". Într-un interesant articol cu titlul „Ce este Iluminismul" Kant scria următoarele:

„Iluminismul este ieșirea omului din starea de imaturitate de care este el însuși vinovat. Imaturitatea este incapacitatea de a te servi de propriul tău intelect fără îndrumarea altcuiva. Te faci vinovat de această imaturitate atîta vreme cît cauza ei nu este neputința intelectului, ci lipsa fermității și curajului de a te folosi de el fără îndrumarea altcuiva. *Sapere aude!* Să ai curajul de a te folosi de propriul tău intelect! – iată deci deviza Iluminismului."

Așa scria Kant. Și acest pasaj din articolul lui Kant arată deslușit care era pentru Kant ideea crucială a Iluminismului. Era ideea *autoeliberării prin cunoaștere.* Deși vedea în autoeliberarea prin cunoaștere unul din rosturile cele mai importante și mai demne ale propriei sale vieți și deși era convins

---

* Conferință ținută la Radiodifuziunea Bavareză în anul 1961, în cadrul unei serii de conferințe cu tema „Sensul istoriei". A fost publicată prima dată în *Der Sinn der Geschichte*, ediție îngrijită de Leonhard Reinisch, München, 1961, ediția a cincea, 1974.

că fiecare om are această sarcină, afară doar de situația în care nu-l ajută mintea pentru a și-o asuma, Kant era departe de a identifica sensul vieții cu o menire fundamental intelectuală, așa cum este cea a autoeliberării prin cunoaștere. Kant nu avea nevoie de romantici pentru a critica rațiunea pură sau pentru a înțelege că omul nu este o ființă pur rațională și că modalitatea cunoașterii pur intelectuale nu este nicidecum binele suprem și cel mai de preț în viața omenească. El a fost un pluralist, care a militat pentru multitudinea și diversitatea scopurilor omenești și, de aceea, pentru o ordine socială pluralistă sau deschisă, sub deviza: „Îndrăznește să fii liber și respectă libertatea și diversitatea în ceilalți, pentru că demnitatea umană rezidă în libertate, în autonomie." Cu toate acestea, autoeducația intelectuală, autoeliberarea prin știință îi apăreau ca o sarcină necesară din punct de vedere filozofic, care îl incită pe fiecare om la acțiune imediată, aici și acum; pentru că numai prin cunoaștere ne putem elibera *spiritual* de înrobirea față de idei, prejudecăți și idoli falși. Deși, fără îndoială, sarcina autoeducației nu epuizează sensul vieții noastre, totuși autoeducația poate contribui decisiv la conferirea unui sens vieții noastre.

Tocmai am întrebuințat expresia „sensul vieții"; și deoarece tema mea este sensul istoriei, aș dori să relev analogia dintre aceste două expresii – „sens al vieții" și „sens al istoriei". Mai întîi o observație despre ambiguitatea cuvîntului „sens" în expresia „sens al vieții". Această expresie este întrebuințată uneori astfel, de parcă s-ar dori să se vorbească despre un sens interior ascuns – de pildă cum se vorbește despre sensul ascuns al unei anagrame sau al unei epigrame sau despre sensul Corului mistic din *Faust* al lui Goethe. Dar înțelepciunea de viață a poeților și filozofilor ne-a învățat că expresia „sensul vieții" trebuie înțeleasă în alt mod: că sensul vieții nu este ceva ascuns, ceva ce putem găsi sau descoperi în viață, ci ceva ce putem conferi noi înșine vieții noastre. Prin ceea ce facem și nu facem, prin munca și prin acțiunea noastră, prin atitudinea noastră față de viață, față de ceilalți oameni, putem să dăm sens vieții noastre.

În acest fel, întrebarea care se pune despre sensul vieții noastre devine o întrebare etică. Ea se transformă în întrebarea: Ce proiecte să îmi propun pentru a conferi sens vieții mele? Sau, cu cuvintele lui Kant: „Ce să fac?" Un răspuns parțial la această întrebare ne dau ideile kantiene ale libertății și autonomiei și ideea sa despre un pluralism care este limitat în esență numai de ideea de egalitate în fața legii și de respectul libertății celorlalți; idei care pot contribui la fel ca autoeliberarea prin știință la conferirea unui sens vieții noastre.

Cu expresia „sens al istoriei" lucrurile stau într-un fel asemănător. Și aici a fost imaginat adesea un sens secret, ascuns al cursului istoriei universale; sau o tendință de evoluție ascunsă intrinsecă istoriei; sau un scop spre care tinde istoria politică a lumii. Eu cred că aici răspunsul nostru trebuie să fie unul asemănător celui referitor la sensul vieții: în loc să căutăm un sens ascuns al istoriei, trebuie să-i dăm istoriei un sens. Trebuie să-i dăm o misiune istoriei politice – și cu aceasta și nouă înșine. În loc să căutăm un sens sau scop interior, ascuns al istoriei politice a lumii, trebuie să ne întrebăm pe noi înșine care scopuri ale istoriei politice a lumii sînt în același timp demne din punct de vedere omenesc și posibile din punct de vedere politic.

Prima mea teză este, prin urmare, aceea că ar trebui să refuzăm să vorbim despre sensul istoriei, dacă ne gîndim la un sens ascuns în drama istoriei sau dacă ne gîndim la tendințele de evoluție sau legitățile de evoluție ascunse în istoria politică a lumii și care ar putea fi descoperite în ea de către istorici sau filozofi.

Prima mea teză este deci negativă. Ea afirmă că nu există un sens ascuns al istoriei și că acei istorici și filozofi care cred că l-au descoperit sînt prinși în mrejele unei grave autoiluzionări.

Cea de-a doua teză a mea este, dimpotrivă, cît se poate de pozitivă. Ea spune că noi putem da un sens istoriei politice înșeși, un sens posibil și compatibil cu demnitatea umană. Vreau chiar să afirm mult mai mult decît atît. Deoarece cea de-a treia teză a mea spune că putem învăța din istorie că o asemenea conferire etică de sens sau finalitate nu trebuie să fie în mod necesar zadarnică. Dimpotrivă, noi nu vom înțelege niciodată

istoria, dacă subestimăm forța acestor finalități etice. Fără îndoială, ele duc adesea la rezultate înfricoșătoare; dar în destul de multe privințe am ajuns mai aproape decît orice altă generație dinaintea noastră de ideile Iluminismului, cărora Kant le-a dat expresie; mai ales de ideea autoeliberării prin cunoaștere, de ideea unei ordini sociale deschise și pluraliste și de ideea proclamării păcii veșnice ca scop al istoriei politice a războaielor. Dacă spun că ne-am apropiat de acest scop, nu vreau firește să prezic că acest scop va fi atins curînd sau că va fi atins vreodată: bineînțeles că putem și eșua. Susțin însă că cel puțin ideea de pace, pentru a cărei recunoaștere au luptat Erasmus din Rotterdam, Immanuel Kant, Friedrich Schiller, Berta von Suttner, Friedrich Wilhelm Förster și mulți alții, este recunoscută și urmărită astăzi în orice caz de diplomați și politicieni ca un scop conștient al politicii internaționale a tuturor statelor civilizate. Și asta înseamnă mai mult decît au așteptat marii militanți ai ideii de pace, și este mai mult și decît ceea ce puteam aștepta acum 25 de ani.

Recunosc că acest succes extraordinar este numai un succes parțial și că el nu a fost inițiat numai de ideile lui Erasmus și Kant, ci, în și mai mare măsură, de înțelegerea imensității pericolului cu care războiul amenință astăzi întreaga omenire. Dar asta nu schimbă nimic în faptul că scopul este astăzi general și deschis recunoscut și că greutățile noastre constau în special în faptul că diplomații și politicienii nu știu cum să realizeze acest țel. Nu intru firește aici într-o discuție detaliată a acestor greutăți, cu atît mai mult cu cît pentru înțelegerea lor ar fi necesare o explicare și discuție mai detaliate a celor trei teze ale mele.

Încep cu prima mea teză – teza negativă, anume că istoria politică a lumii nu are un sens ascuns și care poate fi descoperit și că nu se află în ea tendințe de evoluție ascunse și care ar putea fi descoperite.

Această teză se află în opoziția cea mai ascuțită nu numai cu *teoriile progresului* din secolul al XIX-lea – de exemplu cu teoriile lui Comte, Hegel și Marx –, ci și cu *teoria declinului* a lui Oswald Spengler și cu *teoriile ciclice* ale lui Platon, Giovanni Battista Vico și alții.

Eu consider aceste teorii ca fiind complet eronate, pentru a nu spune absurde. Ceea ce este greșit este în primul rînd punerea problemei. Cuvintele „progres", „regres", „declin" și așa mai departe conțin judecăți de valoare; iar teoriile unui progres sau regres sau ale unui ciclu format din progres și regres se raportează în mod necesar la o scară de valori. O asemenea scară de valori nu poate fi decît una morală, sau una economică, sau una estetic-artistică; iar în cadrul sferei esteticului și artisticului ea se poate referi la muzică sau la pictură, la arhitectură sau literatură. Ea poate, firește, să se raporteze la știință sau la tehnologie. Scara valorilor poate fi bazată pe statistica duratei de viață sau pe o statistică a bolilor. Este foarte clar că noi facem progrese sau atingem culmi pe una sau alta din aceste scale sau direcții, în timp ce *simultan*, pe altele, înregistrăm regrese sau puncte minime. Astfel, în Germania, în perioada celor mai mari opere ale lui Bach, între 1720–1750, nu întîlnim vreun punct culminant nici în literatură, nici în pictură. Dar mult mai important decît acest exemplu este faptul că progrese în diferite domenii – mai ales în domeniul economiei și al educației – sînt plătite adesea prin regrese în alte domenii; la fel cum plătim progresele în ceea ce privește viteza și densitatea circulației automobilelor cu regrese în siguranța circulației.

Și așa cum stau lucrurile cu realizarea de valori economice, tot așa stau și cu realizarea anumitor exigențe morale, mai ales cu cerințe fundamentale ca pacea și demnitatea umană. Astfel, numeroși cetățeni ai Statelor Unite au resimțit continuarea sclaviei în statele din sud ca pe o rușine insuportabilă și incompatibilă cu conștiința lor; dar au trebuit să răscumpere abolirea sclaviei cu un război civil îngrozitor și cu distrugerea unei înfloritoare culturi *sui generis*.

La fel stau lucrurile cu progresul științei – în parte o consecință a ideii de autoeliberare prin cunoaștere – care contribuie astăzi la prelungirea și îmbogățirea vieții noastre; dar este îndoielnic dacă el a contribuit la fericirea și satisfacția oamenilor.

Faptul că înregistrăm simultan progrese și regrese ne arată că nu numai teoriile progresului istoriei, ci în aceeași măsură și teoriile ciclice și cele ale regresului și profețiile sfîrșitului lumii

sînt inacceptabile și complet eronate prin punerea problemei. Ele sînt pseudoștiințe (după cum am încercat să demonstrez în diferite scrieri[1]. Aceste teorii pseudoștiințifice au toate o istorie destul de ciudată.

Teoria istoriei a lui Homer – și într-un fel asemănător teoria istoriei Vechiului Testament – interpretează procesele istorice ca pe expresia directă a unor manifestări de voință cam arbitrare ale unor zeități încăpățînate, asemănătoare oamenilor. O asemenea teorie a istoriei era incompatibilă cu ideea de Dumnezeu a iudaismului tîrziu și a creștinismului. Într-adevăr, teza conform căreia putem înțelege nemijlocit istoria politică a lumii – istoria războaielor de pradă, a devastărilor și pîrjolirilor și a mijloacelor de distrugere în creștere necontenită – ca operă a lui Dumnezeu este o blasfemie. Dacă istoria este opera unui Dumnezeu milostiv, atunci ea nu poate fi asta decît într-un sens în care voința lui Dumnezeu este pentru noi de neînțeles, de neconceput și de neimaginat: pentru noi, oamenii, este cu neputință să înțelegem sensul istoriei, dacă încercăm să o înțelegem ca operă nemijlocită a lui Dumnezeu. Dacă religia vrea să deslușească sensul istoriei, atunci ea trebuie să încerce să nu înțeleagă istoria ca pe o revelație nemijlocită a voinței divine, ci ca pe o luptă între forțe ale binelui și ale răului – forțe ale binelui și ale răului care acționează în noi sau prin noi. Este ceea ce a realizat Sfîntul Augustin în cartea sa despre statul divin. Predecesorul său a fost Platon, care a interpretat istoria ca pe o cădere politico-etică în păcat, căderea în păcat a unei entități statale inițial perfecte și comuniste, sub influența nefastă a egoismului lumesc. O altă influență importantă asupra operei Sfîntului Augustin provine din perioada sa maniheistă: este influența

[1] Vezi în special „Der Zauber Platons" și „Falsche Propheten", în: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. 1, 2 (editura Francke, Berna, 1957 și 1958) / ediția românească: *Societatea deschisă și dușmanii ei*, editura Humanitas, București, 1993 / – *The Poverty of Historicism*, ediția a doua, Londra, 1960; în traducere germană *Das Elend des Historizismus*, Verlag J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen / ediția românească: *Mizeria istoricismului*, editura All, București, 1996 (*n. t.*).

ereziei manihеiste persane, a învățăturii despre lupta dintre principiul binelui și al răului (dintre Ormuzd și Ahriman).

Sub aceste influențe, Augustin descrie deci istoria omenirii ca pe lupta dintre principiul bun, statul divin, *civitas dei*, și principiul rău, statul diavolului, *civitas diaboli*; și aproape toate teoriile evoluționiste de mai tîrziu ale istoriei – poate cu excepția cîtorva dintre teoriile cele mai naive ale progresului – provin din această învățătură manihеistă a Sfîntului Augustin. Iar teoriile evoluționiste mai noi traduc categoriile metafizice sau religioase ale lui Augustin în limbajul științelor naturii sau al științelor sociale. Astfel, ele îl înlocuiesc pe Dumnezeu și pe diavol cu rase bune și rele din punct de vedere biologic sau cu clase bune și rele – proletari și capitaliști. Dar asta schimbă desigur cu foarte puțin caracterul inițial al teoriei.

Corect este numai lucrul următor: că ideile noastre sînt forțe care influențează istoria. Dar este important să înțelegem că și unele idei bune sau nobile în sine pot avea uneori un efect cît se poate de nefast asupra istoriei și că, așa cum a văzut probabil pentru prima dată Bernard de Mandeville, nu rareori găsim și ceva de genul unei idei, al unei forțe istorice care vrea mereu răul și face mereu binele*.

Trebuie deci să ne ferim din răsputeri să privim istoria noastră extrem de pluralistă ca pe un desen în alb-negru sau ca pe un tablou colorat în puține culori contrastante. Trebuie să ne ferim și mai tare de a insinua că descoperim în ea legi de dezvoltare care pot fi utilizate pentru prognoze ale progresului, prognoze despre cicluri, prognoze ale declinului sau orice fel de alte preziceri istorice de acest soi.

Din păcate însă publicul așteaptă de la Hegel încoace, și încă mai mult de la Spengler încoace, ca un înțelept și mai ales un filozof sau un filozof al istoriei să fie în stare să prezică viitorul. Asta este o adevărată nenorocire, pentru că cererea atrage după

---

* Parafrază a unui cunoscut pasaj din *Faust* în care se autocaracterizează diavolul, Mephistopheles; în traducerea lui Ștefan Aug. Doinaș: „O parte-a puterii care, vrînd / Să facă Răul, face doar Binele oricînd.", *ed. cit.*, p. 83 (*n.t.*).

sine cu prea multă ușurință și o ofertă. Așa se face că cererea de profeți a avut drept consecință o ofertă extrem de bogată. Se poate spune de bună seamă că astăzi orice intelectual care ține cît de cît la reputația lui se simte obligat să încerce arta profețiilor istorice. „De ce în timp ce merg", spune el, „să nu privesc în depărtare?" Intensitatea nemăsurată a intuiției și a clarviziunii sale este mai mereu pe măsura pesimismului său.

Cred că a sosit timpul să facem măcar încercarea de a trimite toate basmele tagmei ghicitorilor acolo unde le e locul – în iarmaroace. Nu vreau cîtuși de puțin să afirm că prezicătorii nu spun uneori adevărul. Ceea ce susțin este numai că, dacă ei spun vreodată ceva cu miez, tot de atîtea ori spun lucruri false și că nu există nici o metodă științifică sau istorică sau filozofică, în stare să servească drept metodă a unor predicții istorice ambițioase în stilul lui Spengler, pentru că împlinirea unei asemenea predicții istorice este o chestiune de pură șansă. Predicția este arbitrară, aleatoare și neștiințifică. Ea poate însă exercita o puternică influență propagandistică. Dacă un număr suficient de oameni va crede în declinul lumii apusene, atunci lumea apuseană va pieri cu siguranță; chiar și dacă fără această propagandă și-ar fi continuat avîntul. Pentru că ideile pot muta munții din loc; și ideile false o pot face. Din fericire, uneori este cu putință ca ideile false să fie combătute cu ajutorul ideilor adevărate.

Deoarece am intenția să mai prezint în continuare cîteva idei destul de optimiste, aș dori să vă avertizez să nu cumva să luați acest optimism drept o predicție optimistă a viitorului.

Ce va aduce viitorul nu știu; iar pe cei care cred că știu lucrul acesta nu-i cred. Optimismul meu se referă numai la ceea ce se poate învăța din lecția trecutului și a prezentului; iar aceasta spune că multe lucruri, și bune și rele, au fost și sînt cu putință; și că nu avem motive să renunțăm la această speranță – și la efortul de a ne implica în realizarea unei lumi mai bune.

Las acum deoparte tema primei mele teze, negative, despre sensul istoriei, pentru a mă întoarce la tezele mele mai importante, pozitive.

Cea de-a doua teză este că *noi înșine* îi *conferim* istoriei politice un sens și îi *stabilim* un scop, și anume un sens și un scop pe măsura demnității umane.

Putem vorbi de un sens al istoriei în două accepțiuni foarte diferite: cea mai importantă și fundamentală este cea a *stabilirii scopului* prin ideile noastre etice. Într-o altă accepțiune mai puțin fundamentală, a expresiei „conferire de sens", kantianul Theodor Lessing a numit istoria *atribuire de sens lucrurilor lipsite de sens (Sinngebung des Sinnlosen).* Teza lui Lessing, pe care o consider corectă, este următoarea: putem încerca să imprimăm un sens istoriei absurde în sine, de exemplu, abordînd studiul istoriei cu întrebarea ce soartă au avut în desfășurarea istoriei ideile noastre, în special ideile noastre etice – de pildă ideea libertății și ideea autoeliberării prin știință. Dacă ne ferim să întrebuințăm termenul de „progres" în sensul unui progres privit ca o legitate naturală, atunci putem spune și că reușim să obținem un sens din tradiția istorică, întrebînd ce progrese și ce regrese am făcut și cît de scump a trebuit să plătim progresele. Tot aici se plasează și istoria numeroaselor noastre erori tragice – erori în stabilirea scopurilor și erori în alegerea mijloacelor.

Nimeni nu a formulat asta mai limpede decît marele istoric englez H. A. L. Fisher, care a respins teoriile evoluționiste istoriciste și pretinsele legități ale evoluției istoriei, dar a îndrăznit în același timp să judece istoria din punctul de vedere al progresului etic, economic și politic. Fisher scria[2]: „Oameni mai înțelepți și mai știutori decît mine au aflat în istorie un sens, un ritm, o desfășurare legică... eu însă nu văd decît o criză neprevăzută după alta; crize care se succedă ca bătaia valurilor; numai un lanț lung de evenimente, fiecare din ele avînd caracter unic și de aceea nepermițînd o generalizare, ci confruntîndu-l pe cercetătorul istoriei cu *o singură* regulă: că ar face bine să nu piardă din vedere opusul a ceea ce este aleator și neprevăzut." Fisher spune deci că nu există tendințe intrinseci de evoluție; totuși continuă astfel: „Punctul meu de vedere nu trebuie considerat cinic sau pesimist; dimpotrivă, eu susțin că fap-

[2] H. A. L. Fisher, *History of Europe,* 1935.

tul real al progresului este ușor de citit în paginile istoriei; dar progresul nu este o lege a naturii. Terenul pe care îl cîștigă o generație poate fi pierdut din nou de cea care vine după ea." Deci există totuși un progres în jocul de pase crud și absurd al luptelor pentru putere și al frămîntărilor confuze; dar deoarece nu există legi ale evoluției istorice care să asigure continuarea progresului, soarta în viitor a acestui progres – și o dată cu ea soarta noastră – depinde de noi înșine.

L-am citat aici pe Fisher nu numai pentru că eu cred că are dreptate, ci mai ales și fiindcă vreau să subliniez cu cît este ideea lui Fisher mai demnă de om și mai plină de sens decît ideea că istoria are legile ei inerente mecanice, dialectice sau organice, și că noi nu sîntem decît păpuși într-un joc de marionete al istoriei sau mingi de aruncat încolo și încoace în jocul suprauman al forțelor istorice, ca de pildă puterea binelui și puterea răului, sau puterea proletariatului și puterea capitalismului.

Eu trec acum la discuția celei de a doua accepții a conferirii de sens, cea care mi se pare mai importantă: o conferire de sens care constă în aceea că nu încercăm să dăm numai vieții noastre individuale o misiune, ci și vieții noastre politice, vieții noastre ca oameni care gîndesc politic; și în special ca oameni care resimt tragismul istoriei ca insuportabil și ca pe un îndemn de a face tot ce le stă în putință pentru a da istoriei viitoare mai mult sens. Misiunea e grea; mai ales pentru că buna voință și buna credință ne pot conduce la erori tragice. Iar pentru că vorbesc aici în numele ideilor Iluminismului, mă consider dator în mod special să arăt că și ideile Iluminismului și raționalismului au dus la cele mai groaznice consecințe.

Abia teroarea lui Robespierre l-a lămurit pe Kant, care salutase Revoluția franceză, că și în numele libertății, egalității și fraternității pot fi comise cele mai abominabile monstruozități; monstruozități la fel de oribile ca și pe vremea cruciadelor, a arderii vrăjitoarelor sau a Războiului de treizeci de ani sub semnul creștinismului. Kant însă a tras o învățătură din istoria terorii Revoluției franceze. Această învățătură, care nu poate fi invocată destul de des, spune că credința fanatică este întotdeauna malefică și că este incompatibilă cu scopul unei ordini sociale

pluraliste; și că este de datoria noastră să ne opunem fanatismului sub orice formă – chiar și atunci cînd scopurile sale sînt ireproșabile din punct de vedere etic, dar mai ales atunci cînd scopurile sale sînt și ale noastre.

Pericolul fanatismului, precum și datoria de a ne opune lui necontenit reprezintă pesemne una din învățăturile cele mai importante, pe care trebuie să le tragem din istorie.

Este oare posibil să evităm fanatismul și excesele lui? Nu ne învață oare istoria că toate scopurile etice sînt zadarnice? Și nu sînt zadarnice tocmai pentru că pot juca un rol istoric abia atunci cînd sînt purtate de o credință fanatică? Și nu ne învață istoria tuturor revoluțiilor că credința fanatică într-o idee etică se transformă tot mereu în opusul ei? Că ea deschide temnițele în numele libertății numai pentru a le închide iar în urma unor noi victime? Că proclamă egalitatea tuturor oamenilor numai pentru a-i persecuta imediat pe aparținenții fostei clase privilegiate, chiar și după trei, patru generații? Că proclamă fraternitatea oamenilor parcă pentru a ne lămuri că crimele ei înseamnă fratricid, deși vrea să apară mereu ca ocrotitoare a propriului frate? Nu ne învață oare istoria că toate ideile etice degenerează și că adesea cele mai bune idei sînt cele mai dăunătoare? Oare ideile iluministe ale îmbunătățirii lumii nu și-au manifestat îndeajuns absurditatea criminală prin Revoluția franceză și Revoluția rusă?

Răspunsul meu la aceste întrebări este conținut în cea de-a treia teză a mea. Această teză spune că putem învăța din istoria Europei occidentale și a Statelor Unite că a conferi un sens etic sau a-l stabili nu este în mod necesar ceva zadarnic. Spunînd aceasta, nu înseamnă desigur a afirma neapărat că țelurile noastre etice au fost realizate vreodată în întregime sau că pot fi realizate. Teza este cu mult mai modestă. Eu susțin numai că critica socială inspirată din principii etice regulative a izbîndit în unele locuri și că ea a reușit să combată cu succes cele mai mari rele ale vieții publice.

Aceasta este deci cea de a treia teză a mea. Ea este optimistă în sensul că reprezintă o demonstrație a falsității tuturor concepțiilor istorice pesimiste. Pentru că toate teoriile ciclurilor și ale

declinului sînt evident contrazise dacă este cu putință ca noi înșine să dăm istoriei un scop etic sau un sens etic.

Dar această posibilitate este, se pare, legată de anumite condiții. Critica socială a fost încununată de succes numai acolo unde oamenii învățaseră să respecte opiniile altora și să rămînă modești și lucizi în scopurile lor politice; acolo unde învățaseră că încercarea de a înfăptui raiul pe pămînt transformă cu destulă ușurință pămîntul într-un iad pentru omenire.

Țările care și-au însușit la timp această învățătură au fost Elveția și Anglia, primele țări care au întreprins încercarea utopică de a edifica statul divin pe pămînt. În amîndouă țările, încercarea a dus la deziluzionare.

Revoluția engleză, prima din marile revoluții ale timpurilor moderne, nu a dus la statul divin, ci la executarea lui Charles I și la dictatura lui Cromwell. Învățătura pe care a tras-o o Anglie deziluzionată temeinic a fost convertirea ei la legitimism. Acest legitimism a făcut apoi să eșueze încercarea lui James al II-lea de a reintroduce cu forța catolicismul în Anglia. Obosită de războaiele civile religioase, Anglia s-a arătat dispusă să asculte mesajul lui John Locke și al altor iluminiști, care apărau toleranța și principiul că o credință impusă cu forța este lipsită de valoare; că este permis a-i *duce* pe oameni la biserică, nu însă și a-i *tîrî* la biserică (după cum se exprimase Inocențiu al XI-lea).

Nu este desigur o întîmplare că Elveția și Anglia, care au trebuit să treacă prin aceste experiențe politice deziluzionante, sînt țări care au reușit să atingă pe calea reformei democratice țeluri etico-politice care nu putuseră fi atinse pe calea revoluției, a forței, a fanatismului și dictaturii.

În orice caz, din istoria Elveției și a democrațiilor scandinave și anglo-saxone se poate învăța că nu este imposibil a stabili țeluri și a le atinge – cu condiția ca aceste țeluri să fie pluraliste, adică să respecte libertatea și opiniile diferiților oameni cu diferitele lor scopuri; că nu este cu neputință să dăm un sens istoriei noastre. Este tocmai ceea ce am susținut în cea de a treia teză a mea.

Acest rezultat arată că critica romantismului la adresa lui Kant și a Iluminismului a fost desigur cu mult mai superficială

decît blamarea masivă a Iluminismului și luarea în derîdere a reprezentanților săi, care fuseseră „depășiți" cu un ecou atît de larg. Kant și Iluminismul au fost desconsiderați fiind priviți ca naivi, pentru că au absolutizat ideile liberalismului; pentru că credeau că ideea democrației este mai mult decît un fenomen istoric trecător. Și astăzi auzim multe despre declinul acestor idei. Dar în loc de a prevesti declinul acestor idei, am face mai bine să luptăm pentru ca ele să dureze; pentru că aceste idei nu numai că și-au dovedit vitalitatea, ci și caracterul pe care a susținut Kant că trebuie să-l aibă: o ordine socială pluralistă este cadrul necesar pentru orice scop stabilit, pentru orice politică ce vede dincolo de prezentul imediat; pentru orice politică care are simț pentru istorie și care vrea să dea sens istoriei.

Ajung la o ultimă considerație: atît Iluminismul cît și romantismul văd în istoria universală mai ales istoria ideilor militante, o istorie a luptelor dintre credințe. Aici sîntem de acord. Dar ceea ce separă Iluminismul de romantism este atitudinea față de aceste idei. Romantismul apreciază credința în sine și tăria și profunzimea credinței, oricare ar fi conținutul de adevăr al credinței. Iată desigur motivul cel mai serios pentru disprețul față de Iluminism; pentru că acesta se opune cu neîncredere credinței ca atare – cu excepția credinței în etică. Deși Iluminismul nu numai că tolerează credința, ci chiar îi dă o apreciere înaltă, totuși ceea ce apreciază el nu este credința ca atare, ci adevărul. Faptul că există ceva de genul adevărului absolut și că ne putem apropia de acest adevăr este convingerea de bază a filozofiei iluministe, în opoziție cu relativismul istoric al romantismului.

Dar a te apropia de adevăr nu este lucru ușor. Nu există decît o cale, calea prin erorile noastre. Numai din erorile noastre putem învăța; și va învăța numai acela care este dispus să aprecieze erorile celorlalți ca pași spre adevăr; și acela care își *caută* propriile greșeli, pentru a se elibera de ele.

Ideea autoeliberării prin cunoaștere nu este deci aceeași cu ideea dominației asupra naturii. Este mai degrabă ideea unei autoeliberări *spirituale* de eroare, de credința eronată. Este ideea unei autoeliberări prin critica propriilor idei.

Vedem aici că Iluminismul nu condamnă fanatismul și credința fanatică din simple rațiuni utilitariste; nici pentru că speră că noi am putea să ne descurcăm mai bine în politică și în viața practică. Condamnarea credinței fanatice este mai degrabă o urmare a ideii de căutare a adevărului prin critica erorilor noastre. Iar această autocritică – și autoeliberare – este posibilă numai într-o atmosferă pluralistă, adică într-o societate deschisă care tolerează erorile noastre și multe alte erori.

Astfel, ideea autoeliberării prin cunoaștere, pe care a susținut-o Iluminismul, susținea de la bun început și ideea că putem învăța să ne distanțăm pe propriile noastre idei, în loc de a ne identifica cu ideile noastre. Înțelegerea forței spirituale a ideilor duce la misiunea de a ne elibera de dominația ideilor false. În interesul căutării adevărului și al eliberării de eroare trebuie să ne educăm astfel, încît să putem privi ideile noastre la fel de critic ca ideile pe care le combatem.

Asta nu înseamnă o concesie făcută relativismului; pentru că ideea erorii presupune ideea adevărului. Dacă recunoaștem că celălalt poate avea dreptate și că este cu putință să ne fi înșelat, nu înseamnă că totul depinde de punctul de vedere și că, așa cum spun relativiștii, fiecare are dreptate din punctul lui de vedere și se înșală dintr-un alt punct de vedere. În democrațiile occidentale, mulți au învățat că uneori nu au dreptate, iar adversarii lor au; dar mult prea mulți dintre aceia care au absorbit această importantă lecție au căzut în relativism. În marea noastră misiune istorică de a realiza o societate pluralistă liberă – ca un cadru pentru autoeliberare prin știință – nimic nu ne este mai necesar decît să ne educăm în sensul unei atitudini care să ne permită să ne confruntăm critic cu ideile noastre, fără a deveni relativiști sau sceptici; și fără a pierde curajul și hotărîrea de a lupta pentru convingerile noastre.

11

Opinia publică în lumina principiilor liberalismului[*]

Reflecțiile care urmează au fost prezentate în cadrul unei conferințe internaționale la care participau adepți ai liberalismului. Ele erau destinate să servească drept bază de discuție. Deoarece puteam presupune că auditoriul meu avea vederi liberale, mi se părea important ca mai degrabă să supun discuției critice opinii larg răspîndite care favorizau aceste vederi, decît să le întăresc necritic. Aș dori să subliniez că atunci cînd vorbesc despre liberalism, nu mă gîndesc la partide, ci la principii.

A. MITUL OPINIEI PUBLICE

Trebuie să ne ferim de o serie de mituri ale „opiniei publice" care sînt preluate adesea necritic.

Iată mai întîi mitul clasic – *vox populi, vox dei* – care îi conferă vocii poporului un fel de autoritate și înțelepciune ultimă. Echivalentul lui modern este credința în infailibilitatea bazată pe bunul simț omenesc a figurii mitice a „omului de pe stradă" – a alegătorului, a „omului simplu" și a votului său. În ambele cazuri este caracteristică *evitarea pluralului*. Dar poporul vorbește din fericire foarte rar cu *o singură* voce; iar diferiții „oameni simpli" de pe diferitele străzi sînt la fel de diferiți ca diferiții liberali într-o sală de conferință. Și chiar dacă ocazional ei ar fi o dată de aceeași părere, ceea ce ei hotărăsc în unanimitate

[*] Conferința a fost ținută la Veneția în limba engleză; exemplele sînt în cea mai mare parte preluate din experiența engleză și trebuie înțelese în acest sens. Traducerea [în limba germană] a fost realizată de dr Mira Koffka; a fost publicată pentru prima dată în *Ordo*, vol. 8 (1956).

nu este întotdeauna înțelept. Ei pot avea dreptate sau pot greși. „Votul" – „vocea" –, se poate exprima cu cea mai mare siguranță de sine despre chestiuni extrem de îndoielnice. (Exemplu: exigența acceptată aproape unanim și fără obiecție a „predării necondiționate".) Și ea se poate exprima cu ezitare și incertitudine în chestiuni despre care, în realitate, nu are nici un fel de îndoieli. (Exemplu: problema de a ne împăca sau nu cu șantajul politic și cu genocidul politic.) „Votul" – „vocea" –, poate fi ghidat de buna intenție și poate acționa totodată nechibzuit. (Exemplu: protestul public care a dus la prăbușirea planului Hoare–Laval*.) Sau poate să trădeze o intenție mai puțin bună, fiind în schimb prudent, chiar dacă nu și înțelept. (Exemple: aprobarea pentru Runciman Mission** și aprobarea acordului de la München*** din 1938.)

Cu toate acestea, cred că în *vox populi* se află un sîmbure de adevăr. Ar putea fi exprimat așa: deși fapte importante le sînt accesibile numai în măsură redusă, oamenii simpli sînt totuși adesea mai înțelepți decît guvernele, și dacă nu sînt mai înțelepți, atunci sînt totuși ghidați de intenții mai bune și mai generoase. (Exemple: disponibilitatea poporului cehoslovac de a lupta în ajunul acordului de la München; sau din nou protestul împotriva planului Hoare–Laval.)

O formă a acestui mit – sau poate a fundalului său filozofic –, care mi se pare deosebit de interesantă și semnificativă, este presupunerea *că adevărul este evident*. Spunînd asta, mă refer la teoria că, în timp ce eroarea are mereu nevoie de o explicație (și poate fi explicată prin lipsă de bunăvoință sau prin unilateralitate sau prejudecată), adevărul se revelează de la sine, atîta vreme cît nu este înăbușit. În acest fel apare credința naiv-optimistă că libertatea trebuie să ducă în mod necesar la dominația nelimitată a adevărului (și a dreptului).

---

* De îndepărtare a lui Mussolini de Hitler (*n. t.*).

** Misiunea Runciman – numită așa după politicianul englez Walter Runciman – a pregătit în iulie 1938 la Praga acordul de la München (*n. t.*).

*** Prin semnarea acordului de la München (la 30 sept. 1938) între Germania, Italia, Franța și Anglia, Cehoslovacia era obligată să-i cedeze Germaniei regiunile locuite de sudeți (*n. t.*).

Descrierea pe care o fac eu acestui mit important este firește o simplificare voită; el poate fi formulat și astfel: „Dacă nouă (sau poporului) adevărul ne este chiar și numai arătat, noi n-avem cum să nu-l recunoaștem ca atare." Eu propun să numim asta teoria optimismului rațional. Această teorie a inspirat atît liberalismul, cît și socialismul; este, într-adevăr, o teorie caracteristică atît pentru mișcarea iluministă, cît și pentru majoritatea urmașilor și a predecesorilor ei imediați. Ea este, la fel ca și mitul despre *vox populi*, un mit despre autoritatea unanimității – o unanimitate pe care am învățat s-o suspectăm.

Un fel de reacție împotriva acestui mit raționalist și optimist o găsim în forma în care apare teoria despre *vox populi* în romantism: mă refer la doctrina privind autoritatea și unitatea voinței poporului (volonté générale); sau a spiritului poporului; sau a geniului națiunii; sau a spiritului colectiv; sau a glasului sîngelui. Cred că nu este nevoie să repet aici argumentele care au fost aduse împotriva acestei concepții a înțelegerii iraționale a adevărului de către Kant și mulți alții – printre ei și de către mine; împotriva unei învățături care a culminat cu teoria lui Hegel despre *viclenia rațiunii*: o rațiune care folosește pasiunile noastre ca instrument pentru înțelegerea instinctivă sau intuitivă a adevărului. Această teorie încearcă să demonstreze că este imposibil ca poporul să nu aibă dreptate, mai ales atunci cînd nu ascultă de vocea rațiunii, ci numai de vocea pasiunii.

O variantă importantă și încă foarte influentă a mitului nostru este *mitul despre progresul opiniei publice*, care poate fi chiar desemnat drept forma în care liberalismul secolului al XIX-lea a reprezentat mitul opiniei publice. El poate fi ilustrat printr-un pasaj din romanul politic al lui Antony Trollope, *Phineas Finn*, asupra căruia mi-a atras atenția profesorul E. H. Gombrich. Trollope descrie soarta unei cereri înaintate parlamentului vizînd o reformă a legii arendei în Irlanda. Cererea ajunge să fie votată și este aprobată: ministerul pierde față de o majoritate de 23.

„Iată deci care este tristul adevăr", spune Mr. Monk, parlamentarul, „cu toate acestea nu ne-am apropiat de reforma arendei nici măcar cu un pas."

„Dar ne-am apropiat totuși de ea."

„Într-un sens desigur. O asemenea dezbatere și o astfel de majoritate îi fac pe oameni să gîndească. Dar nu – « a gîndi » este un cuvînt prea mîndru. De regulă oamenii nu gîndesc. Însă ceea ce s-a petrecut aici îi va face poate să creadă că trebuie să fie ceva cu chestiunea asta. Mulți oameni care nu vedeau în ideea unei reglementări legale a acestor pretenții decît o visare nerealistă se vor converti poate la opinia că o astfel de reglementare este numai periculoasă sau poate chiar numai dificilă. Și încetul cu încetul se va ajunge ca această reformă să fie trecută printre lucrurile posibile – pînă cînd va intra pe lista acelor cîteva măsuri care sînt considerate absolut necesare pentru țara noastră. Acesta este modul în care se formează opinia publică."

„N-a fost deci pierdere de timp că s-a realizat primul mare pas pentru ca ea să se formeze", spune Phineas.

„Primul mare pas a fost făcut cu mult timp în urmă...", răspunde Mr. Monk. „Este totuși ceva măreț că s-a putut face măcar un singur pas care să ne ducă înainte."

Considerația care este emisă aici de membrul liberal radical al parlamenului, Mr. Monk, poate fi numită eventual *teoria rolului de avangardă al opiniei publice*. Conform acestei teorii, există o serie de lideri sau creatori ai opiniei publice, care, prin scrisori către *Times* sau prin luări de cuvînt sau cereri în parlament, reușesc ca anumite idei să fie mai întîi respinse, apoi discutate și în cele din urmă acceptate. Opinia publică este considerată aici un fel de luare de poziție publică față de ideile și eforturile acelor aristocrați ai spiritului care sînt creatorii noilor idei, noilor noțiuni, noilor argumente. Opinia publică este văzută de aceea ca ceva cam greoi, cam pasiv și conservator; dar ea are în cele din urmă capacitatea de a recunoaște intuitiv adevărul aflat în propunerile de reformă; și în acest fel, opinia publică devine arbitrul deținător al autorității care ia decizia în dezbaterile așa-zisei elite. (Eu sînt un adversar al tuturor elitelor și al mitului elitei.) Iată, neîndoielnic, iarăși o formă a mitului nostru, deși la prima vedere poate părea că nu este un mit, ci un tablou al realității englezești. Să recunoaștem că, în Anglia, propunerile de reformă au putut pătrunde adesea pe această cale. Dar oare numai cererile benefice au fost încununate de succes? Înclin să cred că în Anglia, nu atît adevărul unei

afirmații sau înțelepciunea unei propuneri au șansă de a dobîndi sprijinul opiniei publice pentru o anumită măsură de ordin politic, cît sentimentul *că a fost comisă o nedreptate și că ea este comisă în continuare și că ea trebuie și poate fi reparată.* Ceea ce ne descrie Trollope este acea *sensibilitate morală* a opiniei publice în Anglia și felul cum poate fi ea trezită; este descris felul cum opinia publică înțelege intuitiv o nedreptate, nu însă înțelegerea intuitivă a unei stări de lucruri sau a unui adevăr. În ce măsură se poate aplica descrierea lui Trollope la alte țări? S-ar putea purta o dezbatere pe această temă.

B. PRINCIPIILE LIBERALISMULUI: O COLECȚIE DE TEZE[1]

1. *Statul este un rău necesar.* Puterile sale n-ar trebui sporite peste măsura necesară. Acest principiu ar putea fi numit „briciul liberal" (inspirat din briciul lui Ockham, adică celebrul principiu după care esențele metafizice nu trebuie înmulțite peste măsura necesară).

Pentru a arăta necesitatea acestui rău – a statului – nu mă refer la opinia lui Hobbes *homo homini lupus.* Dimpotrivă: această necesitate poate fi arătată chiar și atunci cînd acceptăm opinia *homo homini felis* sau chiar *homo homini angelus* – cu alte cuvinte, părerea că de atîta blîndețe sau bunătate îngerească nimeni nu va face nimănui nici un rău. Și într-o asemenea lume s-ar găsi încă oameni mai slabi și oameni mai puternici, iar cei slabi *nu ar avea dreptul* să fie tolerați de cei puternici; ar fi datori să le fie recunoscători acestora pentru bunătatea lor de a-i tolera. Aceia deci (puternici sau slabi), care ar considera nesatis-

[1] Cu pasajul acesta și cu următorul comparați cartea mea *The Open Society and Its Enemies*, Londra, 1945; ediții revăzute: Princeton and Londra (14), 1984. O ediție germană, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, a apărut la editura A. Francke, Berna: vol. 1, *Der Zauber Platons* și vol. 2, *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen* [ediția românească: *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 1, *Vraja lui Platon*, vol. 2, *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, editura Humanitas, București, 1993, *n. t.*].

făcătoare o asemenea stare și care cred că oricine ar trebui să aibă un *drept* de a trăi și o *pretenție* în sensul de a fi protejat față de puterea celor puternici, vor recunoaște și necesitatea unui stat care ocrotește drepturile tuturor.

Nu este greu de arătat că statul reprezintă un pericol permanent și, în acest sens, un rău, chiar dacă un rău necesar. Pentru că dacă statul trebuie să fie în măsură să-și îndeplinească sarcina, trebuie ca el să aibă mai multă putere decît fiecare cetățean în parte sau decît orice grup de cetățeni. Chiar dacă imaginăm instituții care să limiteze pe cît posibil pericolul acestei puteri, totuși nu putem elimina niciodată complet acest pericol. Dimpotrivă, mi se pare că vom fi tot mereu în situația de a plăti un preț pentru protecția juridică pe care o acordă statul, și nu sub formă de impozite, ci chiar sub forma înjosirii pe care trebuie să ne-o asumăm. („Aroganța funcțiilor".) Dar toate acestea sînt o chestiune de măsură: totul depinde de posibilitatea de a nu plăti pentru protecția juridică un preț prea mare.

2. Deosebirea dintre o democrație și o despoție constă în aceea *că într-o democrație se poate scăpa de guvern fără vărsare de sînge, pe cînd într-o despoție nu.*

3. *Democrația nu poate (și nu trebuie) să le ofere cetățenilor ei acte de binefacere.* În fapt, „democrația" însăși nu poate face absolut nimic – de acționat nu pot acționa decît cetățenii unui stat democratic (bineînțeles, inclusiv guvernul). Democrația nu este decît un cadru în interiorul căruia pot acționa cetățenii.

4. *Nu pentru că majoritatea are întotdeauna dreptate sîntem democrați, ci pentru că instituțiile democratice sînt pe departe cele mai puțin pernicioase pe care le cunoaștem, dacă sînt înrădăcinate în tradiții democratice.* Dacă majoritatea („opinia publică") se decide în favoarea unei despoții, nu înseamnă că un democrat trebuie să renunțe de aceea la convingerile sale; dar va deveni conștient că în țara sa tradiția democratică nu a fost destul de puternică.

5. *Simplele instituții nu sînt nicidecum suficiente, dacă nu sînt înrădăcinate în tradiții democratice.* Instituțiile sînt întotdeauna „ambivalente", în sensul că ele pot acționa – fără sprijinul unei tradiții puternice – adesea tocmai în sensul opus celui în care

ar fi trebuit să acționeze. De exemplu, opoziția din parlament trebuie să împiedice majoritatea – mă exprim mai dur – să fure banii contribuabililor. Dar îmi amintesc de un mic scandal dintr-o țară din sud-estul Europei care a ilustrat ambivalența acestei instituții. A fost un caz cînd o sumă considerabilă de mituire a fost împărțită frățește între majoritate și opoziție.

Tradițiile sînt necesare pentru a crea un fel de verigă de legătură între instituții și intențiile și noțiunile de valoare ale indivizilor.

6. O *Utopia* liberală – adică un stat planificat în mod raționalist pe o *tabula rasa* lipsită de tradiții – este de domeniul imposibilului. Pentru că principiul liberalismului cere ca *acele limitări ale libertății individuale care devin inevitabile prin conviețuirea socială să fie împărțite pe cît posibil în mod egal* (Kant) și să fie pe cît posibil reduse. Cum putem însă aplica un asemenea principiu *a priori* în practică? Să-l împiedicăm pe un pianist să exerseze sau pe vecinul său să petreacă o după-amiază liniștită? Toate problemele de acest fel nu pot fi rezolvate decît prin apel la tradițiile și obiceiurile existente – prin apelul la sentimentul tradițional de dreptate, la dreptul comun, cum este numit în Anglia – și la ceea ce un judecător imparțial consideră corect. *Deoarece toate legile nu pot stabili decît principii generale, ele trebuie interpretate pentru a putea fi aplicate; dar o interpretare are nevoie de anumite principii din practica cotidiană, pe care numai o tradiție vie le poate dezvolta. Toate acestea sînt valabile în mod special pentru principiile generale și foarte abstracte ale liberalismului.*

7. *Principiile liberalismului pot fi descrise ca principii cu ajutorul cărora instituțiile existente pot fi apreciate și, dacă este necesar, limitate sau schimbate. Ele nu sînt capabile să înlocuiască instituțiile existente.* Cu alte cuvinte: liberalismul este mai degrabă o convingere evoluționară decît una revoluționară (cu excepția raportului cu o despoție).

8. *Printre tradiții trebuie să le considerăm ca foarte importante pe cele care formează „cadrul moral" (corespunzător „cadrului juridic" instituțional) al unei societăți și care întruchipează sensul ei încetățenit pentru dreptate și bună-cuviință, precum și gradul de sensibilitate morală atins de ea.* Acest cadru moral ser-

vește ca o bază pe care este posibil să se obțină o mediere echitabilă și corectă între interese divergente, acolo unde este necesar. Acest cadru moral nu este, firește, imuabil, dar el se modifică relativ lent. *Nimic nu este mai periculos decît distrugerea acestui cadru, a acestei tradiții.*(Această distrugere a fost vizată în mod conștient de către nazism.) Ea duce în cele din urmă la un nihilism cinic – la disprețul față de toate valorile omenești și la dizolvarea lor.

C. DISCUȚIA LIBERĂ ÎN TEORIA LIBERALISMULUI

Libertatea de gîndire și discuția liberă sînt valori ultime ale liberalismului care nu mai au nevoie de nici o altă legitimare. Ele pot fi însă explicate, indicîndu-se rolul pe care îl joacă în căutarea adevărului. *Adevărul nu este evident*, și nu este nici ușor de găsit. În căutarea adevărului este nevoie cel puțin de

a) fantezie,

b) încercare și eroare (*trial and error*),

c) descoperirea treptată a propriilor noastre prejudecăți cu ajutorul lui a), b) și cu ajutorul *discuției critice.*

Tradiția occidentală a raționalismului, care vine de la greci, este tradiția discuției critice – tradiția investigării și verificării propunerilor sau teoriilor prin încercarea de a le infirma (*elenchos*). Această metodă a criticii raționale nu trebuie confundată cu o metodă de demonstrație, adică cu o metodă care urmărește să stabilească adevărul definitiv (*epagogē*). O asemenea metodă nu există, nici o metodă care să fie în stare să ducă mereu la un acord. Valoarea discuției critice rezidă mai degrabă în faptul că toți participanții la discuție își modifică opiniile într-o oarecare măsură și se despart ca oameni deveniți mai înțelepți.

S-a afirmat deseori că discuțiile nu sînt posibile decît între oameni care împărtășesc concepții fundamentale comune. Eu consider că acest lucru este greșit. Este nevoie de un singur lucru: disponibilitatea de a învăța de la un partener, care include dorința sinceră de a înțelege ce vrea să spună el. Dacă există

această disponibilitate, atunci o discuție va fi cu atît mai rodnică, cu cît mediul spiritual din care vin diferiții participanți este mai diferit: valoarea discuției depinde chiar de diversitatea concepțiilor și opiniilor ce se măsoară unele cu altele. Dacă Babilonul nu ar exista, el ar trebui inventat. Liberalismul își pune speranțele nu în coincidența mentalității (*Gesinnung*), ci în stimularea reciprocă și în dezvoltarea ulterioară a opiniilor. Chiar dacă reușim să rezolvăm o problemă spre satisfacția tuturor, prin rezolvarea însăși creăm noi probleme, care trebuie să ducă la noi divergențe de opinie; ceea ce însă nu trebuie regretat.

Căutarea adevărului prin intermediul discuției libere, raționale este, ce-i drept, o chestiune de interes public, dar „opinia publică", orice ar însemna ea, nu este rezultatul unor asemenea discuții. Opinia publică poate fi influențată de știință și poate lua poziție față de ea; nu este însă rezultatul unei discuții științifice.

Dar respectul tradițional față de discuția rațională duce în domeniul politicii la respectul tradițional față de metoda *guvernării prin discuție* (cum se numește în Anglia regimul parlamentar). Și o dată cu ea se dezvoltă simțul dreptății; obiceiul de a lăsa să se manifeste alte puncte de vedere; și mai departe, disponibilitatea de a încheia compromisuri.

Ceea ce adepții principiilor liberalismului pot spera este că tradițiile care se modifică și se dezvoltă sub influența discuției critice pot înlocui mult din ceea ce se numește „opinia publică" și că în timp ele vor prelua acele funcții care i-au fost atribuite adesea opiniei publice.

D. TIPURILE OPINIEI PUBLICE

Există două tipuri principale ale opiniei publice: una care este ancorată în instituții, și alta, care nu este ancorată în instituții.

Exemple de instituții care servesc opiniei publice sau influențării ei sînt: presa (inclusiv scrisorile adresate editorilor), partidele politice, societățile, universitățile, comerțul de carte, radioul, teatrul, cinematograful, televiziunea.

Exemple pentru formarea opiniei publice fără asemenea instituții specializate: ceea ce spun oamenii despre cele mai re-

cente întîmplări sau despre străini sau despre „cei de culoare" în tren sau în alte locuri publice; ceea ce discută unii despre alții, în Anglia mai ales la *dinner* – în Austria la cafenea, în Bavaria poate la o bere. (Aceste prilejuri se pot chiar transforma în instituții stabile.)

E. PERICOLELE OPINIEI PUBLICE

Opinia publică, indiferent de ce înseamnă ea, este foarte puternică. Ea poate răsturna guverne, chiar guverne nedemocratice. Liberalismul trebuie să privească o asemenea putere cu suspiciune.

Pe baza anonimității sale, opinia publică este o *putere fără responsabilitate* și, de aceea, deosebit de periculoasă. (De exemplu: excluderea celor de culoare și alte chestiuni legate de „rasă".) Antidotul în *una* din direcții este ușor de văzut. Prin reducerea pe cît posibil a puterii statului se poate reduce și pericolul care apare prin influențarea statului de către opinia publică. Dar acest lucru nu asigură încă nici pe departe libertatea de acțiune și gîndire a persoanei particulare. Chiar în formele ei neînrădăcinate în instituții, opinia publică poate să devină o putere despotică. De aici rezultă iarăși nevoia ca fiecare să fie ocrotit de stat și totodată necesitatea unei tradiții liberale în creștere și evoluție.

Afirmația că opinia publică nu este iresponsabilă, ci „este răspunzătoare față de sine" – în sensul că urmările judecăților ei greșite se repercutează asupra acelor oameni care au promovat opinii greșite –, este iarăși numai o formă a mitului colectivității opiniei publice; pentru că propaganda falsă a unui grup de cetățeni poate dăuna foarte ușor unui cu totul alt grup.

F. CÎTEVA PROBLEME ALE PRACTICII: CENZURA ȘI MONOPOLURILE PUBLICITĂȚII („MEDIILE")

(Observație: Aici nu sînt formulate teze, ci sînt schițate probleme.)

În ce măsură o luare de atitudine rațională împotriva cenzurii depinde de tradiția unei autocenzuri asumate benevol?

În ce măsură monopolurile editorilor produc un fel de cenzură? În ce măsură gînditorii pot să-și publice liber ideile? Poate exista și este permisă o libertate absolută de a publica orice?

Influența și răspunderea intelectualilor: a) asupra răspîndirii ideilor (exemplu: socialismul), b) asupra acceptării unor mode și orientări moderne, adesea despotice (exemplu: arta abstractă).

Libertatea universităților: a) imixtiunea statală, b) imixtiunea privată, c) imixtiunea în numele opiniei publice.

Prelucrarea, înscenarea și „planificarea" opiniei publice.

Problema gustului: normarea și nivelarea („egalizarea").

Problema: propaganda și reclama, pe de o parte, răspîndirea de informații, pe de altă parte.

Problema *propagandei pentru cruzime* în ziare (mai ales în benzile desenate), în filme, la televiziune etc.

O problemă și mai mare este moda intelectuală a pesimismului.

Această modă duce la propaganda pentru teza că trăim într-o ordine socială rea – și chiar într-o lume rea.

G. O LISTĂ SCURTĂ DE EXEMPLE POLITICE

Această listă conține cazuri care merită o analiză amănunțită, deoarece au fost apreciate greșit nu numai de către „opinia publică", ci și de mulți adepți importanți ai liberalismului.

1. Planul Hoare–Laval (o încercare de a-l face pe Mussolini să se îndepărteze de Hitler).
2. Abdicarea lui Eduard al VIII-lea.
3. Succesul de popularitate al lui Neville Chamberlain după München* (1938).
4. Predarea necondiționată.**

---

* Prin semnarea acordului de la München, Chamberlain credea că poate evita războiul și asigura pacea (*n. t.*).

** Încă din 1943, la Conferința de la Casablanca, Roosevelt și Churchill au cerut predarea necondiționată a Germaniei ca singură cale de încheiere a ostilităților, ceea ce a făcut ca solidaritatea populației germane cu Hitler să crească (*n. t.*).

5. Cazul „Critchel-Down“[2].
6. Obiceiul englezesc de a accepta fără proteste împovărări utile și inutile.
7. Mișcarea „fără-mine“ din Germania.

H. REZUMAT

Aș dori să rezum cele spuse.

Acea entitate cam vagă și greu de surprins, care este numită „opinia publică“, este adesea mai luminată și mai înțeleaptă decît guvernele, înseamnă însă, fără hățurile unei puternice tradiții liberale, un pericol pentru libertate. Opinia publică nu trebuie admisă niciodată ca *vox dei*, ca arbitru al adevărului și falsității, dar este uneori un judecător inspirat al dreptății și al altor valori morale. (Răscumpărarea sclavilor din coloniile engleze.[3]) Ea este periculoasă ca arbitru în chestiuni de gust. Din păcate poate fi „prelucrată“, „pusă în scenă“ și „planificată“. Putem întîmpina toate aceste pericole numai prin întărirea tradițiilor liberalismului; iar la această inițiativă își poate aduce contribuția fiecare.

Opinia publică trebuie deosebită de discuțiile libere, critice și publice, așa cum au loc în știință (sau ar trebui să aibă loc), inclusiv de discuția despre dreptate și alte teme morale. Opinia publică este influențată, ce-i drept, de asemenea discuții, dar nu reiese din ele ca rezultat și nici nu este ținută de ele în șah.

---

[2] Un caz de abuz în funcție foarte cunoscut la vremea respectivă în Anglia.

[3] Acest caz a făcut pe bună dreptate o impresie puternică asupra lui Schopenhauer. Vezi *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Cele două probleme fundamentale ale eticii)* II, „Über das Fundament der Moral“, § 18 (penultimul paragraf).

12

*O teorie obiectivă a comprehensiunii istorice**

Diferitele filozofii occidentale sînt aproape în totalitate variațiuni pe tema dualismului trupului și sufletului. Abaterile de la această temă dualistă au fost în majoritatea cazurilor încercări de a introduce monismul. După părerea mea, aceste încercări au rămas fără succes. Tot mereu descoperim că sub vălul declarațiilor moniste se ascunde dualismul trupului și sufletului.

PLURALISMUL ȘI LUMEA 3

Nu au existat însă numai devieri moniste de la linia generală, ci și unele pluraliste. Acest lucru poate fi văzut limpede în politeism și chiar în variantele sale monoteiste și ateiste. Cu toate acestea, putem pune la îndoială ideea că diferitele interpretări religioase ale lumii pot oferi o alternativă la dualismul trupului și spiritului. Pentru că zeii, indiferent de numărul lor, sînt fie spirite în trupuri nemuritoare, fie spirite pure, în contrast cu omul.

Unii filozofi au susținut un pluralism autentic: au afirmat existența unei *a treia lumi* dincolo de trup și suflet, de obiectele fizice și procesele de conștiință. Platon, stoicii și cîțiva gînditori moderni, precum Leibniz, Bolzano și Frege se numără printre acești filozofi (nu însă și Hegel, care avea tendințe moniste puternice).

---

* Forma extinsă a unei conferințe ținute la 3. 9. 1968 în ședința plenară a Congresului al XV-lea de filozofie de la Viena (vezi și studiul meu *On the Theory of the Objective Mind* în primul volum al raportului congresului), publicată pentru prima dată în *Schweizer Monatshefte*, anul 50, 1970.

Lumea lui Platon a formelor sau ideilor nu era o lume a conștiinței sau a conținuturilor conștiinței, ci o lume obiectivă, autonomă a unor conținuturi logice. Ea există lîngă lumea fizică și lumea conștiinței ca o a treia lume, obiectivă și autonomă. Vreau să susțin aici această filozofie pluralistă a lumii 3, deși nu sînt nici platonician, nici hegelian.

Conform acestei filozofii, lumea noastră este formată din cel puțin trei componente diferite; prima este lumea fizică sau lumea stărilor fizice; a doua este lumea conștiinței sau lumea stărilor mentale; iar a treia este lumea ideilor în sens obiectiv. Este lumea teoriilor în sine și a relațiilor lor logice, lumea argumentațiilor în sine, a problemelor în sine și a situațiilor de probleme în sine. Urmînd un sfat al lui Sir John Eccles, am numit cele trei lumi „lumea 1", „lumea 2" și „lumea 3".

Una din problemele fundamentale ale acestei filozofii pluraliste se referă la relațiile dintre aceste trei lumi.

Cele trei lumi sînt unite prin faptul că lumea 1 și lumea 2 se pot afla în interacțiune, și la fel și lumea 2 cu lumea 3. Asta înseamnă că lumea 2, lumea trăirilor subiective sau personale, poate intra în relație cu fiecare din celelalte două. Lumea 1 și lumea 3 nu pot intra direct în relație, după cît se pare, dar pot face acest lucru prin intermediul lumii 2, prin lumea trăirilor subiective sau personale.

Mi se pare important ca relațiile celor trei lumi să poată fi descrise în acest mod, respectiv cu lumea 2 în rolul unui mediator între lumea 1 și lumea 3.

Stoicii au fost primii care au făcut deosebirea importantă între *conținutul logic* obiectiv, ținînd de lumea 3, a ceea ce spunem, și obiectele despre care vorbim. La rîndul lor, aceste obiecte pot aparține fiecăreia din cele trei lumi: putem vorbi mai întîi despre lumea fizică – despre obiecte fizice precum și despre stări fizice; în al doilea rînd despre stări psihologice, inclusiv despre înțelegerea noastră a teoriilor; și în al treilea rînd despre conținutul logic al teoriilor – de exemplu despre teoremele aritmetice – și mai cu seamă despre adevărul și falsitatea lor.

Este important că stoicii au extins teoria lumii 3 de la ideile platonice la teorii și propoziții logice. Dar au mai introdus și

alte obiecte lingvistice de ordinul lumii 3, ca problemele, argumentele, investigațiile; și ei mai făceau deosebirea între obiecte de tipul imperativelor morale, al avertismentelor, rugăminților, contractelor, povestirilor. De asemenea, ei distingeau foarte limpede între o stare personală a sincerității sau adevărului și adevărul obiectiv al teoriilor sau teoremelor – adică al teoriilor sau teoremelor care intrau sub incidența atributului ținînd de lumea 3, „obiectiv adevărat".

Doresc să deosebesc două grupuri de filozofi. Primul este format din cei care, ca Platon, acceptă o lume autonomă 3 și o consideră supraumană, și deci divină și eternă.

Cel de-al doilea grup este compus din cei care, ca Locke, Mill sau Dilthey, indică faptul că *limba*, și tot ceea ce „exprimă" sau „comunică" ea, este opera omului. De aceea ei văd limba și tot ceea ce ține de limbă (*das Sprachliche*) ca aparținînd de primele două lumi, respingînd ipoteza unei lumi 3. Este foarte interesant că majoritatea reprezentanților științelor spiritului și mai ales istoricii culturii fac parte din grupul celor care resping lumea 3.

Primul grup, cel al platonicienilor, se baza pe faptul că există adevăruri eterne: o teoremă formulată neechivoc este fie adevărată, fie falsă; și este așa într-un sens atemporal. Această stare de fapt pare să fie decisivă: adevărurile eterne trebuie să fi fost adevărate, înainte de a fi existat oameni; deci ele nu pot proveni de la noi.

Filozofii celui de-al doilea grup sînt de acord că asemenea adevăruri nu pot proveni de la noi; dar ei trag concluzia că nu există adevăruri eterne.

Eu cred că este posibil să găsim o poziție care se deosebește de cele ale ambelor grupuri. Propun să acceptăm realitatea și mai ales autonomia lumii 3 – adică independența ei față de arbitrarul omenesc –, dar să recunoaștem totodată că lumea 3 a apărut inițial ca un produs al activității omenești. Putem recunoaște că lumea 3 este opera omului și în același timp supraumană, într-un sens cît se poate de limpede.

Că lumea 3 nu este o ficțiune, ci există „real" se vede clar cînd ne gîndim cît de mare este influența ei – prin interme-

diul lumii 2 – asupra lumii 1. Să ne gîndim numai la efectul teoriei transmisiei electrice a puterii sau al teoriei atomilor asupra lumii noastre fizice, organice și anorganice sau la efectul teoriilor economice asupra deciziilor, ca de pildă aceea de a construi un vapor sau un aeroport.

Poziția pe care o propun eu aici spune că lumea 3 este la fel ca și limbajul omenesc, un produs al oamenilor, precum mierea un produs al albinelor. Ca și limba (probabil la fel ca și mierea), și lumea 3 este un produs secundar *neintenționat și neplanificat* al acțiunilor umane (sau ale animalelor).

Să privim de pildă teoria numerelor. În opoziție cu Kronecker, eu văd seria numerică a numerelor întregi ca operă a omului. Ea este produsul limbajului omenesc și al gîndirii omenești. Cu toate acestea, există infinit de multe numere întregi și de aceea mai multe – infinit mai multe – decît pot fi exprimate vreodată de oameni sau utilizate de vreun computer. Și există infinit de multe ecuații adevărate cu astfel de numere și infinit de multe ecuații false, mai multe decît putem noi desemna vreodată ca „adevărate" sau „false". Ele sînt toate ocupante, obiecte, ale lumii 3.

Dar mai important este că *probleme* noi și neașteptate pot apărea ca produse secundare neintenționate în succesiunea numerelor naturale; de exemplu, problemele nerezolvate ale teoriei numerelor prime (ca de pildă ipoteza lui Goldbach). Aceste probleme sînt în mod evident *autonome*. Ele sînt independente de noi, sînt *descoperite* de către noi. Ele existau, nedescoperite, înainte ca noi să le descoperim. Iar printre aceste probleme nerezolvate există unele care sînt imposibil de rezolvat.

În efortul nostru de a rezolva aceste *probleme* sau altele, construim noi teorii. Aceste teorii sînt opera noastră. Ele sînt rezultatul gîndirii noastre critice și creatoare. Dar nu depinde de noi dacă aceste teorii (de exemplu ipoteza lui Goldbach) sînt adevărate sau false. Și orice teorie nouă creează din ea însăși probleme noi, neintenționate și nebănuite – probleme autonome, pe care le putem descoperi.

Asta explică cum se poate ca lumea 3 să fie din punctul de vedere al genezei ei opera noastră, deși ea este într-un alt sens cel puțin parțial autonomă. Asta explică cum este posibil ca noi

să putem acționa asupra lumii 3, să putem aduce o contribuție la lumea 3, să-i putem influența creșterea, deși nu există nici un om care să cuprindă spiritual în mod exhaustiv chiar și numai un colțișor infim al acestei lumi. Noi contribuim cu toții la creșterea lumii 3, deși contribuția fiecăruia este infimă. Încercăm cu toții să înțelegem lumea 3 și nu putem trăi fără să ne aflăm în interacțiune cu ea, pentru că facem cu toții uz de limbaj.

Lumea 3 a trecut dincolo nu numai de înțelegerea fiecărui om particular, ci chiar de înțelegerea tuturor oamenilor, într-un sens care poate fi conturat cu precizie.[1] Influența ei asupra creșterii noastre spirituale și, o dată cu ea, asupra creșterii ei proprii, este și mai mare și mai importantă decît influența noastră creatoare foarte importantă asupra ei. Pentru că aproape orice creștere spirituală a omului este rezultatul unei conexiuni inverse. Atît creșterea noastră intelectuală proprie, cît și creșterea lumii 3 vin din faptul că problemele nerezolvate ne provoacă mereu la încercări de rezolvare; și deoarece multe probleme rămîn pentru totdeauna nerezolvate și nedescoperite, vor exista mereu prilejuri pentru acțiunea critică și creatoare, deși – sau poate tocmai întrucît – lumea 3 este autonomă.

PROBLEMA COMPREHENSIUNII, ÎN SPECIAL ÎN ISTORIE

A trebuit să menționez aici cîteva argumente care să explice și să sprijine teza existenței unei lumi 3 autonome, pentru că am intenția să aplic toate acestea la așa-numita problemă a comprehensiunii. De multă vreme această problemă este considerată

[1] Pentru că se poate arăta (A. Tarski, A. Mostowski, R. M. Robinson, *Undecidable Theories*, Amsterdam 1953, vezi mai ales nota nr. 13 la p. 60 ș. urm.) că sistemul (complet) al tuturor teoremelor adevărate ale aritmeticii numerelor întregi nu poate fi axiomatizat și este (în mod esențial) indecidabil. Decurge de aici că în aritmetică vor exista mereu infinit de multe probleme nerezolvate. Este interesant că noi putem face asemenea descoperiri nebănuite și cu totul independente de conștiința noastră despre lumea 3. (Acest rezultat provine în mod esențial de la o lucrare deschizătoare de drumuri a lui Kurt Gödel.)

de către reprezentanții științelor spiritului ca una din problemele lor cruciale.

Vreau să argumentez aici pe scurt teza potrivit căreia sarcina principală a științelor spiritului este înțelegerea unor lucruri care aparțin lumii 3. Mie mi se pare că această teză se află într-o contradicție destul de pregnantă cu o dogmă pe care o acceptă ca fundamentală aproape toți reprezentanții științelor spiritului și îndeosebi majoritatea istoricilor, dar mai cu seamă cei interesați de comprehensiune. Dogma la care fac aluzie aici spune că obiectele comprehensiunii aparțin lumii 2 ca produse ale acțiunii omenești și că, de aceea, trebuie tratate și explicate cu mijloacele psihologiei (inclusiv ale psihologiei sociale).

Accept cu plăcere că actul sau procesul comprehensiunii conține o componentă subiectivă, sau personală, sau psihologică. Dar trebuie să distingem *actul* de *rezultatul* mai mult sau mai puțin încununat de succes: de rezultatul său poate numai provizoriu, de înțelegerea reușită, de *interpretarea*, cu care facem tentativa de a lucra, pe care o putem îmbunătăți în continuare. Interpretarea poate fi considerată la rîndul ei ca un produs al lumii 2 care intră sub incidența lumii 3, dar și ca un act subiectiv. Dar chiar dacă o privim ca pe un act subiectiv, acestui act îi corespunde în orice caz și un obiect de ordinul lumii 3. Eu susțin că acest lucru este de o importanță hotărîtoare. Considerată ca obiect de ordinul lumii 3, interpretarea este întotdeauna o teorie. Să privim de exemplu o interpretare a istoriei, o explicație istorică. Ea poate fi sprijinită cu un lanț de argumente, ca și prin documente, inscripții și alte dovezi istorice. În acest fel, interpretarea se dovedește a fi o teorie și, ca orice teorie, a fi ancorată în alte teorii și în alte obiecte de ordinul lumii 3. În plus, se naște o problemă de ordinul lumii 3: problema valorii de cunoaștere a unei interpretări și a valorii pentru comprehensiune.

Dar chiar și actul subiectiv al comprehensiunii poate fi înțeles la rîndul lui în relațiile sale cu obiecte de ordinul lumii 3. Pentru că eu susțin despre acest act subiectiv al comprehensiunii următoarele:

1. că orice act de acest fel este ancorat în lumea 3;

2. că aproape toate observațiile importante pe care le putem face despre un asemenea act constau în evidențierea de relații cu obiecte de ordinul lumii 3; și

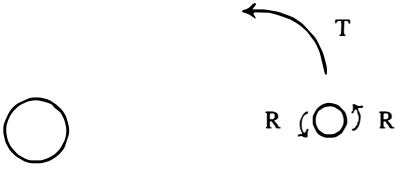
3. că însuși un asemenea act nu constă în nimic altceva decît în aceea că operăm cu obiecte de ordinul lumii 3 într-un fel foarte asemănător felului cum o facem cu obiecte fizice.

UN EXEMPLU PENTRU COMPREHENSIUNEA ISTORICĂ ÎN SENS OBIECTIV

Toate acestea sînt valabile pentru comprehensiunea istorică. Țelul principal al comprehensiunii istorice este reconstrucția ipotetică a unei *situații a problemei.*

Vreau să ilustrez această teză cu ajutorul cîtorva observații istorice (în mod necesar scurte) despre teoria lui Galilei referitoare la maree. Această teorie s-a dovedit „eronată" (pentru că neagă influența lunii asupra mareelor), iar Galilei a fost atacat personal pînă și în vremea noastră (de către Arthur Köstler), pentru că ținea cu atîta încăpățînare la o teorie evident falsă.

Foarte pe scurt, putem spune că teoria lui Galilei explică mareele ca pe o consecință a accelerărilor, care, la rîndul lor, ar fi rezultatul mișcării pămîntului. Dacă pămîntul, rotindu-se uniform, se învîrtește în jurul soarelui, atunci viteza unui punct de pe suprafața sa, care se află pe partea opusă soarelui, este mai mare decît viteza aceluiași punct, atunci cînd se află pe partea orientată spre soare. (Pentru că dacă T este viteza traiectoriei pămîntului și R este viteza de rotație a unui punct de pe ecuator, atunci viteza acestui punct este T + R la miezul nopții și T − R la prînz.) Aceste modificări de viteză înseamnă că trebuie să apară întîrzieri și accelerări periodice.



Dar decelerările și accelerările periodice ale unui bazin cu apă duc, după cum spune Galilei, la fenomene ca fluxul și refluxul. (Teoria lui Galilei este plauzibilă, dar incorectă în această formă: în afară de accelerările constante de rotație – adică de accelerările centripetale –, care apar și atunci cînd T este egal cu zero, nu mai apar și alte accelerări, deci tocmai accelerări periodice nu apar.[2]

Ce putem face pentru a aprofunda înțelegerea noastră istorică a acestei teorii de atîtea ori înțeleasă greșit? Eu susțin că primul pas și cel decisiv este acela de a ne întreba: Care era *problema* pe care Galilei încerca să o rezolve cu teoria lui? Și care era situația în care apărea problema, *situația problemei* din punct de vedere logic?

Problema era pur și simplu aceea de a explica mareele. Dar situația problemei nu este atît de simplă.

Este limpede că pe Galilei nu-l interesa în mod direct ceea ce am numit aici problema lui. Pentru că la problema mareelor îl dusese o cu totul altă problemă: problema mișcării pămîntului, problema adevărului sau falsității teoriei copernicane. Ceea ce spera Galilei era că într-o teorie plauzibilă a mareelor s-ar putea găsi un argument decisiv pentru mișcarea copernicană a pămîntului.

Ceea ce numesc *situația problemei* se vădește deci a fi un întreg complex: situația problemei conține problema mareelor, dar sub aspectul specific al unei pietre de încercare pentru teoria copernicană. Dar nici aceste date nu sînt încă suficiente pentru înțelegerea situației problemei lui Galilei.

---

[2] S-ar putea spune că teoria cinematică a lui Galilei contrazice așa-numitul principiu al relativității formulat de Galilei. Dar această critică ar fi greșită istoric și teoretic, pentru că principiul nu se referă la mișcări de rotație. Intuiția lui Galilei despre fizică – anume că rotația pămîntului are consecințe mecanice nerelativiste – era corectă; și deși aceste consecințe (mișcarea titirezului, pendulul lui Foucault etc.) nu explică mareele, cel puțin forța Coriolis nu este lipsită de influența asupra lor. În plus, obținem accelerări periodice cinematice, imediat ce luăm în calcul curbura traiectoriei pămîntului.

Ca teoretician și cosmolog, Galilei a fost atras inițial de curajul și simplitatea ideii copernicane de bază că pămîntul, la fel ca și celelalte planete, este un fel de lună a soarelui.

Puterea explicativă a acestei idei era mare, iar cînd Galilei a descoperit cu telescopul său lunile lui Jupiter, recunoscînd în ele un model în miniatură al modelului copernican al sistemului solar, el a găsit aici confirmarea empirică a acestei idei temerare și aproape apriorice. În plus, a reușit să verifice o predicție. Pentru că teoria copernicană prevedea că planetele interioare trebuie să manifeste faze, corespunzătoare fazelor lunii; iar Galilei a descoperit fazele planetei Venus.

Teoria copernicană era în esență un model geometric-cosmologic, construit cu mijloace geometrice (și cinematice). Dar Galilei era fizician. El știa că în ultimă instanță era necesară o explicație fizico-mecanică; și el a găsit cîteva elemente importante ale acestei explicații, îndeosebi legea inerției și legea corespunzătoare a conservării mișcărilor circulare (de rotație).

Cu aceste două legi (pe care el le considera *una singură*), Galilei încerca să se descurce, deși era pe deplin conștient de lacunele cunoștințelor sale fizice. Pînă aici era perfect îndreptățit din punctul de vedere al metodei; fiindcă numai dacă încercăm să valorificăm teoriile noastre eronate pînă la limita extremă a capacității lor, putem spera să învățăm din punctele lor slabe.

Asta explică de ce Galilei ținea cu înverșunare la *ipoteza mișcării circulare,* deși știa de scrierile lui Kepler; și era îndreptățit să o facă. Se spune adesea că el a ținut ascunse dificultățile traiectoriilor circulare copernicane și că a simplificat într-un mod inacceptabil teoria lui Copernic; că ar fi trebuit să accepte legile lui Kepler. Dar toate acestea sînt erori ale comprehensiunii istorice, erori în analiza situației problemei de ordinul lumii 3. Galilei era întru totul îndreptățit să lucreze cu îndrăznețe simplificări extreme; elipsele lui Kepler erau simplificări extreme la fel de temerare; numai că Kepler a avut șansa ca simplificările lui extreme să fie utilizate de Newton ca piatră de încercare pentru teoria sa a celor două corpuri, ajungînd să fie explicate o dată cu aceasta.

De ce respingea însă Galilei în teoria sa despre maree influența lunii? Această întrebare duce la o componentă extrem de importantă a situației problemei. Mai întîi, Galilei era un adversar al astrologiei, care explica planetele ca pe niște divinități; în acest sens el era un iluminist și un adversar al astrologiei lui Kepler, deși pe Kepler îl admira.[3] În al doilea rînd, el lucra cu o lege mecanică a conservării mișcării de rotație, iar aceasta părea să excludă influențele interplanetare. Din punctul de vedere al metodei era absolut corectă încercarea serioasă de a explica mareele pe această bază îngustă; fără această încercare nu s-ar fi putut afla niciodată că baza explicativă era prea îngustă și că trebuia introdusă o altă idee, ideea newtoniană a atracției și efectului la distanță; o idee care aproape că avea caracter astrologic și era resimțită ca ocultă de iluminiști și discipolii lor (chiar de către însuși Newton).

Analiza situației problemei lui Galilei duce în acest fel la o explicație rațională a procedeului lui Galilei, în mai multe puncte în care el a fost atacat de diferiți istorici și, în acest fel, la o mai bună înțelegere a lui Galilei. Argumente explicative de ordin psihologic ca ambiția, gelozia, plăcerea de a stîrni senzație, plăcerea polemicii și „obsesia" unei idei fixe sînt de prisos.

Tot de prisos este să criticăm drept „dogmatică" menținerea de către Galilei a mișcării circulare sau să introducem și să psihologizăm „mișcarea circulară secretă" (Dilthey). Pentru că Galilei proceda absolut corect cînd încerca să se descurce cu legea conservării mișcării de rotație. (Încă nu exista dinamica...)

GENERALIZARE

În locul principiilor psihologice de explicație apar deci reflecții de ordinul lumii 3, de natură preponderent logică, și în acest fapt se vădește că a crescut comprehensiunea noastră istorică.

---

[3] Vezi în acest context cartea mea *Conjectures and Refutations* (în limba germană: *Vermutungen und Widerlegungen*) în care arăt că teoria gravitației a lui Newton – teoria „influenței" reciproce a planetelor și a lunii asupra pămîntului – a fost preluată de astrologie.

Această metodă de ordinul lumii 3 a comprehensiunii și explicației istorice poate fi aplicată la toate problemele istorice; eu am numit-o „metoda analizei de situație" (sau „logica situației").[4] Este o metodă care, în loc de explicații psihologizante, recurge ori de cîte ori este posibil, la relații de ordinul lumii 3 și anume, în cea mai mare parte, la relații logice, ca bază a comprehensiunii și explicației istorice, inclusiv a teoriilor sau ipotezelor care au fost folosite ca premise de către oamenii în acțiune.

Aș vrea să rezum după cum urmează teza pe care am dorit s-o expun aici: Teoria comprehensiunii trebuie să renunțe la metoda ei psihologizantă și să fie construită pe o teorie a lumii 3.[5]

[4] Vezi cărțile mele *Mizeria istoricismului* și *Societatea deschisă și dușmanii ei.*

[5] În acest fel așa-numita „hermeneutică" devine de prisos, respectiv este radical simplificată.

III

*Considerații recente... furate din diverse surse, de la mine și de la alții**

* Acest titlu este furat. El provine dintr-o observație pe care Beethoven a notat-o pe manuscrisul unui cvartet de coarde: „cvartetul al patrulea, dintre cele recente, pentru 2 viori, violă și violoncel. Furat din diverse surse, de la mine, de la alții."

13

Cum văd eu filozofia[*]

(furate de la Fritz Waismann și de la unul din primii călători pe lună)

I

Un articol celebru și plin de ingeniozitate al prietenului meu Friedrich Waismann, decedat în 1959, poartă titlul „Cum văd eu filozofia".[1] Admir multe lucruri în acest articol, și într-o sumedenie de puncte sînt de acord cu autorul, deși atitudinea mea este complet diferită de a lui.

Fritz Waismann și numeroși colegi ai săi consideră ca fiind stabilit că filozofii sînt un soi deosebit de oameni și că filozofia trebuie privită ca o chestiune specială a lor. Ceea ce încearcă el să documenteze cu exemple în articolul său este tocmai caracterul distinct al filozofului și caracterul distinct al filozofiei în comparație cu alte discipline academice, ca matematica sau fizica. Astfel, el încearcă să ofere o descriere a intereselor și activităților filozofilor universitari contemporani și să explice de ce se poate spune că ei continuă ceea ce i-a preocupat pe marii filozofi din trecut.

Toate acestea sînt foarte interesante; și în plus, Waismann arată că simpatizează cu această activitate academică, ba chiar că el personal este puternic implicat. Pare evident că el este cu trup și suflet filozof, în sensul acestui grup ales al filozofilor, și pare evident că el dorește să ne contamineze cu entuziasmul său, care îi animă pe cei mai valoroși membri ai acestei comunități exclusive.

---

[*] Publicat în: *Theorie und Politik aus kritisch-rationaler Sicht*, ediție îngrijită de Georg Lührs, Tilo Sarrazin, Frithjof Speer și Manfred Tietzel, Berlin/Bonn 1978. Traducere din limba engleză („How I see Philosophy") de Willy Hochkeppel.

[1] F. Waismann, în H. D. Lewis (editor), *Contemporary British Philosophy*, seria a 3-a, ed. a 2-a, George Allan & Unwin Ltd., Londra 1961, pp. 447–490.

II

Eu văd filozofia cu totul altfel. Cred că toți oamenii sînt filozofi, chiar dacă unii în mai mare măsură decît alții. Sînt de acord cu faptul că trebuie să existe ceva de genul unui grup deosebit și exclusiv al filozofilor academici, dar nu împărtășesc absolut deloc entuziasmul lui Waismann pentru activitatea și opiniile acestor filozofi. Dimpotrivă, sînt de părere că multe argumente pledează pentru acei oameni (și ei sînt în ochii mei un fel de filozofi) care nu au încredere în filozofia academică. În orice caz sînt adversarul declarat al unei teorii care, nearticulată și neverificată, stă la temelia eseului strălucitor al lui Waismann. Mă refer la teoria existenței unei *elite* intelectuale și filozofice.[2]

Recunosc firește că au existat cîțiva filozofi cu adevărat mari și un număr mic de filozofi demni de admirație, chiar dacă nu cu adevărat mari. Dar deși ceea ce au realizat este important pentru filozofii academici, filozofia nu este totuși opera lor în sensul în care pictura este opera marilor pictori sau muzica opera marilor compozitori. În plus filozofia mare, ca de exemplu cea a presocraticilor greci, anticipează aproape întreaga filozofie academică și exercitată ca profesie.

III

După părerea mea, filozofia exercitată ca profesie are multe pe conștiință. O „apologia pro vita sua", o legitimare a existenței ei, reprezintă o necesitate stringentă. Cred chiar că faptul că eu însumi sînt filozof de profesie este un argument serios împotriva mea: resimt acest lucru ca pe o acuzație. Mă declar vinovat; dar sînt gata să ofer, precum Socrate, o apărare.

Mă gîndesc aici la *Apărarea lui Socrate* de Platon, pentru că admir cel mai mult această lucrare între toate operele filozofiei. Presupun că „apărarea" este autentică istoric: că ea este în linii

---

[2] Această idee reiese limpede din unele observații ale lui Waismann, ca de pildă: „Într-adevăr, filozoful este un om, care simte fisurile ascunse în construcția noțiunilor noastre, acolo unde alții nu văd în fața lor decît calea bătătorită a vieții de zi cu zi." *Ibidem.*, p. 448.

mari o relatare fidelă a ceea ce Socrate a spus în fața judecătorilor atenieni. O admir: aici vorbește un om, cu modestie, cu autoironie și fără teamă. Iar apărarea lui este foarte simplă: el subliniază că este conștient de limitele sale intelectuale; că nu este înțelept, afară poate că este tocmai prin faptul că știe cît de puțin știe; că este autocritic și un critic al jargonului pretențios; mai ales însă un prieten al semenilor săi și un cetățean loial al statului atenian. Nu este numai o apărare a lui Socrate; ci și, în ochii mei, o impresionantă apărare a filozofiei.

IV

Care este însă acuzația adusă filozofiei? Mulți filozofi, printre ei unii din cei mai mari, au pe conștiință lucruri grave. Vreau să-i numesc printre cei mai mari pe Platon, Hume, Spinoza și Kant.

Platon, cel mai mare, mai profund și genial dintre toți filozofii, avea o concepție despre viața omenească pe care o socotesc respingătoare și de-a dreptul înfricoșătoare. Și totuși nu a fost numai un mare filozof și întemeietorul celei mai importante școli pentru exercitarea filozofiei ca profesiune, ci și un poet inspirat, care, pe lîngă alte opere minunate, a scris *Apărarea lui Socrate.*

Slăbiciunea lui a fost, ca și a multor alți filozofi de profesie că, în totală contradicție cu Socrate, a crezut în teoria elitei. În timp ce Socrate cerea de la un bărbat de stat înțelepciune și voia să spună cu asta că omului politic trebuie să-i fie limpede faptul că știe foarte puțin, Platon cerea ca filozoful erudit să fie om de stat, ba chiar un stăpînitor absolut. (De la Platon încoace, grandomania este cea mai răspîndită boală profesională a filozofilor.) În cartea a zecea a *Legilor* el introduce chiar o instituție, care a devenit modelul inchiziției și al lagărelor de concentrare. Și el recomandă acolo lagăre de concentrare cu deținuți în arest separat, ca un mijloc pentru a-i trata pe cei ce gîndeau altfel – pe disidenți.

David Hume, care n-a fost filozof de profesie și care, alături de Socrate, a fost poate cel mai sincer și mai echilibrat dintre marii filozofi și, în același timp, un om modest, rațional și destul de lipsit de patimi, s-a lăsat sedus de o teorie psihologică

nefericită și eronată (și printr-o teorie a cunoașterii, care îl învață să se îndoiască de propriile lui forțe intelectuale remarcabile) să susțină următoarea teorie dătătoare de fiori, care a găsit numeroși adepți:

„Rațiunea este sclava pasiunilor; asta trebuie să fie și să rămînă. Nu poate cere un alt rol decît pe acela de a sluji pasiunile și de a le da ascultare."[3]

Sînt într-u totul dispus să recunosc că fără pasiune nu s-a realizat niciodată nimic măreț; dar cred în exact opusul afirmației lui Hume. Înfrînarea pasiunilor noastre prin foarte restrînsa raționalitate de care sîntem capabili noi, oamenii neraționali, este, în opinia mea, singura speranță pentru omenire.

Spinoza, un sfînt printre marii filozofi și, la fel ca Socrate și Hume, nu un filozof de profesie, a propovăduit aproape opusul celor susținute de Hume, dar într-un fel pe care nu-l consider numai greșit, ci și inacceptabil din punct de vedere etic. El a fost, ca și Hume, un determinist: nu a crezut în liberul arbitru al omului și a considerat intuiția libertății de voință ca fiind o iluzie. El susținea că libertatea omenească nu constă decît în faptul că avem o înțelegere clară, deslușită și adevărată a motivelor necesare, inevitabile ale acțiunilor noastre:

„Un afect (adică o pasiune) încetează a mai fi o pasiune, în momentul în care ne formăm o reprezentare clară și deslușită a ei."[4]

Atîta vreme cît ceva este pasiune, rămînem, după Spinoza, în ghearele ei și nu sîntem liberi; de îndată ce dobîndim o reprezentare clară și deslușită a ei, mai sîntem, ce-i drept, determinați de ea, dar am făcut din ea o parte a rațiunii noastre. Și numai aceasta este libertate, ne învață Spinoza.

Eu consider această învățătură drept o formă inacceptabilă și periculoasă a raționalismului, deși sînt și eu un fel de raționalist. În primul rînd, nu cred în determinism, și nici nu cred

---

[3] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739–1740; ed. de L. A. Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1888 (și multe alte ediții ulterioare), cartea II, partea III, paragraful III, p. 415.

[4] Benedictus de Spinoza, *Ethica*, cartea V, propoziția III.

că Spinoza sau altcineva a adus argumente serioase pentru a împăca determinismul cu libertatea omenească. Determinismul lui Spinoza mi se pare o confuzie tipică a filozofilor, deși este firește adevărat că *mult* din ceea ce facem (*dar nu totul*) este determinat și chiar predictibil. În al doilea rînd, deși poate fi adevărat că o izbucnire a sentimentelor pe care Spinoza o numește „pasiune" ne face dependenți, atunci, conform formulării lui citate anterior, nu sîntem răspunzători de acțiunea noastră decît atîta vreme cît nu ne-am format încă o reprezentare clară, deslușită și rațional adecvată a motivelor acțiunii noastre. Eu susțin, dimpotrivă, că nu putem niciodată acest lucru; și deși, după cum cred (și după cum consideră de bună-seamă și Spinoza), este un scop deosebit de important acela de a lăsa rațiunea să decidă în acțiunile noastre, ca și în relațiile cu semenii noștri, acest scop nu este unul despre care cineva să poată spune vreodată că l-a atins.

Kant, unul dintre puținii minunați și foarte originali printre filozofii de profesie, a încercat să rezolve problema lui Hume a sclaviei rațiunii și problema lui Spinoza a determinismului, dar ambele încercări au eșuat.

Aceștia sînt deci cîțiva din filozofii cei mai mari; filozofii pe care îi venerez. Acum se va înțelege de ce cred că filozofia are nevoie să fie apărată.

V

Nu am fost niciodată membru în „Cercul de la Viena" al pozitiviștilor logici ca prietenii mei Fritz Waismann, Herbert Feigl și Viktor Kraft, deși Otto Neurath mă numea „opoziția oficială". N-am fost niciodată invitat la vreo întîlnire a cercului, probabil din cauza opoziției mele bine cunoscute față de pozitivism. (Aș fi acceptat cu plăcere o invitație, nu numai deoarece unii din membrii cercului erau prietenii mei, ci și pentru că aveam cea mai mare stimă pentru alți cîțiva membri.) Sub influența lucrării *Tractatus logico-philosophicus* a lui Ludwig Wittgenstein, „Cercul de la Viena" devenise nu numai antimetafizic, ci și antifilozofic.

Moritz Schlick, conducătorul cercului[5], formulase această poziție prin predicția sa potrivit căreia filozofia va dispărea în curînd, deoarece nu vorbește niciodată cu sens, ci spune mereu numai „cuvintele vide de semnificație", pentru că filozofii vor constata că „spectatorii" nu mai sînt de față, ci „au șters-o treptat".

Waismann a fost mulți ani la rînd de aceeași părere cu Wittgenstein și Schlick. Eu cred că entuziasmul său pentru filozofie este entuziasmul convertitului.

Eu am apărat mereu filozofia și chiar metafizica împotriva „Cercului de la Viena", deși a trebuit să recunosc că filozofii n-au înregistrat prea multe succese. Pentru că credeam că mulți oameni, printre care și eu, au probleme filozofice autentice, probleme de gravitație și dificultate diferite. Și eu credeam că unele din aceste probleme ar putea fi rezolvate.

Într-adevăr, existența unor probleme urgente și serioase și necesitatea de a le discuta critic sînt după părerea mea singura scuză pentru ceea ce poate fi numit filozofia academică sau filozofia de profesie.

Wittgenstein și „Cercul de la Viena" negau existența unor probleme filozofice serioase. La sfîrșitul *Tractatus*-ului se spune că problemele filozofiei, inclusiv cele chiar din *Tractatus*, sînt probleme aparente, care se ivesc deoarece cuvintelor nu li s-a conferit sens. Această teorie va fi fost impulsionată de rezolvarea lui Russell a paradoxurilor logice ca propoziții aparente: ca propoziții care nu sînt nici adevărate, nici false, ci lipsite de sens, ceea ce ce a dus la tehnica filozofică modernă de a desconsidera propozițiile și problemele incomode ca „lipsite de sens". Wittgenstein nega că există probleme autentice sau enigme („riddles") autentice; mai tîrziu a vorbit de „puzzles", deci de nedumeriri sau confuzii, care ar lua naștere prin abuzul filozofiei asupra limbii. Despre asta eu nu pot spune decît că, în

[5] Cercul de la Viena a fost seminarul particular al lui Schlick, iar participanții erau invitați personal de Schlick. (Cuvintele citate sînt din ultimele două paragrafe la p. 10 din Moritz Schlick, „Die Wende der Philosophie", *Erkenntnis* 1, pp. 4–11).

ceea ce mă privește, nu găsesc că ar exista scuze pentru că sînt filozof, dacă nu aș avea probleme filozofice serioase și speranța că le-aș putea rezolva: atunci n-ar exista, după părerea mea, nici scuze pentru existența filozofiei.

VI

Vreau să alcătuiesc acum o listă de nouă concepții despre filozofie și despre activitățile care sînt privite adesea ca fiind caracteristice pentru filozofie, dar care, după părerea mea, sînt nesatisfăcătoare. Pentru acest fragment vreau să aleg titlul: „Cum *nu* văd eu filozofia."

În primul rînd: Sarcina filozofiei nu este soluționarea confuziilor, deși asemenea lămuriri pot fi uneori lucrări pregătitoare necesare.

În al doilea rînd: Eu nu consider filozofia o galerie de opere de artă, de imagini uimitoare și originale ale universului sau de descrieri inteligente și neobișnuite ale lumii. Eu cred că le facem marilor filozofi o mare nedreptate dacă înțelegem filozofia astfel.

Marii filozofi nu urmăreau scopuri pur estetice. Ei nu doreau să fie constructori ai unor sisteme ingenioase. Erau mai degrabă căutători ai adevărului, la fel ca și marii oameni de știință. Ei căutau soluții pentru probleme autentice. Eu văd în mod esențial istoria marilor filozofi ca pe o parte a istoriei căutării adevărului și resping judecarea ei pur estetică, deși recunosc că frumusețea în filozofie, ca și în știință, este de mare importanță.

Sînt adeptul îndrăznelii intelectuale. Noi nu putem fi simultan căutători ai adevărului și intelectuali stăpîniți de lașitate. Cine caută adevărul trebuie să aibă curajul de a fi înțelept: *Sapere aude!* Acela trebuie să îndrăznească să fie un revoluționar pe tărîmul gîndirii.

În al teilea rînd: Eu nu consider istoria sistemelor filozofice ca pe o istorie a edificiilor intelectuale, în care se probează tot felul de idei și în care adevărul iese eventual la iveală ca un produs secundar. Eu cred că sîntem nedrepți față de marii filozofi adevărați din trecut, dacă ne îndoim chiar și numai o clipă

că oricare dintre ei ar fi renunțat la sistemul lui dacă ar fi fost convins că o fi el splendid, dar nu reprezintă nici un pas înainte spre adevăr. (Acesta este, de altfel, motivul pentru care nu-i consider pe Fichte sau pe Hegel mari filozofi: dragostea lor de adevăr îmi inspiră neîncredere.)

În al patrulea rînd: Nu consider filozofia o încercare de analiză sau „explicație" a unor noțiuni, cuvinte sau limbaje.

Noțiunile sau cuvintele sînt numai instrumente pentru formularea de afirmații, presupuneri sau teorii. Noțiunile sau cuvintele ca atare nu pot fi nici adevărate, nici false. Ele nu fac decît să slujească limbajul omenesc descriptiv și argumentativ. Scopul nostru n-ar trebui să fie acela de a analiza *semnificații*, ci acela de a căuta *adevăruri semnificative*; adică *teorii adevărate*.

În al cincilea rînd: Eu nu consider filozofia drept un mijloc de a arăta cît de inteligenți sîntem.

În al șaselea rînd: Eu nu consider filozofia drept o terapie intelectuală (ca Wittgenstein), drept o activitate prin care oamenii sînt eliberați din confuziile lor filozofice. După părerea mea Wittgenstein nu a indicat – în opera sa tîrzie – mușteiul calea de ieșire din sticlă (după cum spera). Consider că musca ce nu poate ieși din sticlă este mai degrabă un autoportret izbutit al lui Wittgenstein. (Wittgenstein era, după cum se pare, un caz wittgensteinian, așa cum Freud a fost un caz freudian și Adler un caz adlerian.)

În al șaptelea rînd: Eu nu văd în filozofie năzuința de a ne exprima mai precis și mai exact. Precizia și exactitatea nu sînt valori intelectuale în sine, și noi n-ar trebui să încercăm niciodată să fim mai preciși și mai exacți decît o cere problema în cauză.

În al optulea rînd: Avînd în vedere cele de mai sus, nu consider că filozofia este efortul de a furniza fundamentul sau cadrul noțional pentru rezolvarea de probleme, care ar putea apărea în viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat. Asta a făcut-o John Locke; el a vrut să scrie un eseu despre etică, și în acest scop considera necesar să facă lucrări noționale preliminare. „Eseul" său este compus din aceste lucrări preliminare; iar filozofia engleză s-a poticnit de atunci, cu puține excepții – ca de

pildă cîteva eseuri politice ale lui Locke și Hume – în aceste lucrări preliminare.

În al nouălea rînd: Eu nu înțeleg filozofia nici ca pe o expresie a spiritului epocii. Aceasta este o idee hegeliană, care nu rezistă criticii. Ce-i drept, în filozofie există mode ca și în știință. Dar cine caută cu seriozitate adevărul nu se va ghida după modă, ci va fi mai degrabă neîncrezător față de mode, ba chiar le va combate.

VII

Toți oamenii sînt filozofi. Chiar și dacă nu sînt conștienți că au probleme filozofice, ei au cel puțin prejudecăți filozofice. Cele mai multe sînt teorii pe care le acceptă ca de la sine înțelese. Ei le-au preluat din lumea spirituală înconjurătoare sau din tradiție.

Deoarece numai puține din aceste teorii ajung să ne fie pe deplin conștiente, ele sînt prejudecăți în sensul că sînt susținute fără a fi verificate critic, deși au o importanță foarte mare pentru acțiunea practică și pentru întreaga viață a oamenilor.

Faptul că este necesar ca aceste teorii larg răspîndite și pline de influență să fie examinate critic și verificate reprezintă o legitimare a existenței filozofiei de profesie sau academice.

Asemenea teorii sînt punctele de plecare pentru orice știință și orice filozofie. Ele sînt puncte de plecare *nesigure*. Orice filozofie trebuie să înceapă cu opiniile nesigure și adesea vătămătoare ale bunului-simț necritic. Scopul este bunul-simț critic, luminat, atingerea unei perspective care să fie mai aproape de adevăr și care să aibă o influență mai puțin rea asupra vieții omenești.

VIII

Doresc să menționez aici cîteva exemple de prejudecăți larg răspîndite și periculoase.

Există o concepție filozofică foarte influentă despre viață, care susține că cineva trebuie să poarte răspunderea dacă în lume se întîmplă ceva rău (sau și ceva extrem de nedorit). Cineva trebuie să-l fi comis, și anume cu intenție. Această concepție

este foarte veche. La Homer gelozia și mînia zeilor erau răspunzătoare pentru majoritatea întîmplărilor înfricoșătoare ce se petreceau pe cîmpurile Troiei și în orașul însuși; iar Poseidon era răspunzător de rătăcirile lui Odiseu. Mai tîrziu, în gîndirea creștină, diavolul este răspunzător pentru rău. Iar în marxismul vulgar, conspirația capitaliștilor lacomi este cea care împiedică venirea socialismului și realizarea paradisului pe pămînt.

Teoria potrivit căreia războiul, sărăcia și șomajul sînt urmările unor intenții rele și planuri întunecate este o parte a modului cotidian de înțelegere a lucrurilor, dar ea este necritică. Eu am numit această teorie necritică a bunului-simț teoria conspirației societății. (S-ar putea vorbi și despre teoria conspirației lumii în general: să ne gîndim la Zeus aruncătorul de fulgere.) Teoria este larg răspîndită. În căutarea țapilor ispășitori ea a provocat persecuții și suferințe îngrozitoare.

O trăsătură importantă a teoriei conspirației societății este că ea încurajează conspirațiile reale. Dar o investigație critică arată că aceste conspirații nu prea și-au atins scopul. Lenin, care susținea teoria conspirației, a fost un conspirator; la fel și Mussolini sau Hitler. Dar scopurile lui Lenin nu au fost realizate în Rusia, după cum nu au fost realizate nici cele ale lui Mussolini în Italia sau cele ale lui Hitler în Germania.

Ei toți au devenit conspiratori pentru că credeau necritic într-o teorie a conspirației societății.

A atrage atenția asupra erorilor teoriei conspirației societății este o contribuție modestă, dar poate nu cu totul lipsită de importanță, pe care o aducem filozofiei. În plus, această contribuție duce la dezvăluirea marii importanțe a consecințelor acțiunilor umane pentru societate, ca și la invitația de a vedea sarcina științelor sociale teoretice în explicarea fenomenelor sociale ca urmări neintenționate ale acțiunilor noastre.

Să luăm problema războiului. Pînă și un filozof critic de rangul lui Bertrand Russell credea că războaiele trebuie explicate prin motive psihologice – prin agresivitatea umană. Eu nu neg prezența agresivității, dar sînt surprins că Russell trecea cu vederea că majoritatea războaielor epocii moderne izbucnesc mai

degrabă din *teama de agresiune* decît din agresivitatea însăși. Au fost fie războaie ideologice din teama față de o conspirație sau războaie pe care nu le dorea nimeni; care izbucneau adesea ca rezultat al unei asemenea temeri într-o anumită situație. Un exemplu în acest sens este frica reciprocă de agresiune care duce la cursa înarmării și apoi la război; poate la un război preventiv așa cum un adversar al războiului și agresiunii ca Russell l-a recomandat un timp, pentru că se temea (pe bună dreptate) că Rusia ar deține în curînd bomba cu hidrogen. (Nimeni în Occident nu *voia* bomba; teama că Hitler ar putea s-o dețină primul a dus la construirea ei.)

Un alt exemplu de prejudecată filozofică este prejudecata că opiniile unui om sînt dictate mereu de interesele lui. Această teorie (care ar putea fi diagnosticată ca o formă degenerată a doctrinei lui Hume, potrivit căreia intelectul este și rămîne sclavul pasiunii) nu o aplicăm în general asupra noastră înșine (ceea ce Hume face, propovăduind modestia și scepticismul în privința rațiunii noastre, inclusiv propria sa rațiune); ea se aplică de regulă mai degrabă numai celorlalți, mai ales acelora ale căror păreri nu coincid cu ale noastre. Asta ne împiedică însă să ascultăm cu răbdare alte opinii și să le luăm în serios, pentru că le putem elimina explicîndu-le prin „interesele" celorlalți.

Numai că în acest fel o discuție rațională devine imposibilă. Setea noastră firească de cunoaștere, interesul nostru pentru adevărul despre lucruri se deteriorează. În locul întrebării importante „Unde este adevărul în această problemă?" se înghesuie o alta, mult mai puțin importantă: „Care este interesul tău, care motive influențează opinia ta?" În acest fel sîntem împiedicați să învățăm de la cei a căror opinie se deosebește de a noastră. Unitatea supranațională a rațiunii omenești este distrusă, acea unitate care se bazează pe raționalitatea noastră comună.

O prejudecată filozofică asemănătoare este teza, actualmente extrem de influentă, potrivit căreia o discuție rațională ar fi posibilă numai între aceia ale căror păreri coincid în mod fundamental. Această doctrină pernicioasă spune că o discuție rațională sau critică despre fundamente nu este posibilă. Ea duce

la tot atîtea consecințe nedorite și nihiliste ca și teoriile menționate mai sus.[6] Aceste teorii au mulți susținători. Critica lor face parte dintr-o sferă de sarcini ale filozofiei, care reprezintă unul din domeniile centrale ale multor filozofi de profesie: teoria cunoașterii.

IX

Problemele teoriei cunoașterii formează, după părerea mea, miezul filozofiei, și anume atît al filozofiei populare necritice a simțului comun, cît și al filozofiei academice. Sînt chiar hotărîtoare pentru o teorie a eticii (lucru pe care Jacques Monod ni l-a amintit de curînd)[7]. Exprimată mai simplu, problema fundamentală constă aici, ca și în alte domenii ale filozofiei, în conflictul dintre „optimismul gnoseologic" și „pesimismul gnoseologic". Sîntem capabili să dobîndim cunoaștere? În timp ce gnoseologul optimist crede în posibilitatea cunoașterii omenești, pesimistul consideră că adevărata știință este dincolo de putința omenească.

Eu sînt un admirator al simțului comun, dar nu în întregimea lui; susțin că simțul comun este pentru noi unicul punct de plecare; dar n-ar trebui să încercăm să ridicăm pe temelia lui un edificiu al cunoașterii sigure. Este preferabil să-l criticăm și în acest fel să-l îmbunătățim. Din această perspectivă, eu sînt, în sensul simțului comun, un realist; cred în realitatea materiei (pe care o consider exemplară pentru ceea ce vrem să spunem cu cuvîntul „real"). Aș putea să mă numesc de aceea un „materialist", dacă această expresie nu ar desemna și acea profesiune de credință care a) concepe materia ca fiind în principiu de neexplicat, b) contestă realitatea cîmpurilor de forță imateriale și, firește, c) neagă realitatea spiritului sau a conștiinței și, în general, realitatea a tot ceea ce nu este material.

---

[6] Vezi și articolul meu „The Myth of the Framework", în *The Abdication of Philosophy*, Essays in Honour of Paul Arthur Schilpp (editor E. Freeman), Open Court, LaSalle, III, 1976.

[7] Jacques Monod, *Le hasard et la necessité*, Editions du Seuil, Paris, 1970; *Zufall und Notwendigkeit*, Piper, München, 1971.

Eu urmez simțul comun, considerînd că există atît materie („lumea 1"), cît și spirit („lumea 2"), și presupun că mai există și alte lucruri, mai ales *produsele spiritului omenesc*, printre care se numără și proiectele, teoriile și problemele noastre științifice („lumea 3"). Cu alte cuvinte, sînt un pluralist. Sînt întru totul de acord să permit critica acestei poziții și înlocuirea ei cu alta; dar, după părerea mea, toate contraargumentele critice pe care le cunosc nu sînt valabile. (De altfel, pluralismul descris aici îl consider necesar și pentru etică.[8])

Toate argumentele care au fost aduse pînă acum împotriva unui realism pluralist se bazează în ultimă instanță pe prelucrarea critică a teoriei cunoașterii izvorîte din simțul comun. Dar tocmai această teorie a cunoașterii o consider eu slăbiciunea sa cea mai mare. Teoria cunoașterii în cadrul simțului comun este cît se poate de optimistă, în măsura în care ea pune un semn de egalitate între *cunoștințe* și *cunoștințe certe*; tot ceea ce se bizuie pe presupuneri, pe ipoteze, așa susține ea, nu este „cunoaștere" adevărată. Eu resping acest argument ca fiind unul numai verbal. Admit bucuros că expresia cunoaștere are în toate limbile pe care le cunosc eu semnificația secundară de certitudine. Dar știința este ipotetică. Iar programul simțului comun de a începe cu ceea ce este cel mai sigur sau cu ceea ce pare fundamental (cunoștințe de bază, cunoaștere bazată pe observație) și de a construi pe această temelie un edificiu de cunoștințe sigure – acest program naiv al simțului comun și al pozitivismului nu rezistă criticii.

El duce, în treacăt fie spus, la două concepții filozofice despre realitate, care contrazic amîndouă simțul comun și care se află în opoziție directă una cu alta.

Mai întîi: la imaterialism (Berkeley, Hume, Mach).

În al doilea rînd: la materialismul behaviorist (Watson, Skinner).

---

[8] Vezi, de exemplu, K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972; ediția a șaptea, 1983 (mai ales capitolul 2); în germană: *Objektive Erkenntnis*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1973; ediția a patra, 1984 (mai ales capitolul 2).

Primul neagă realitatea materiei, pentru că singura temelie cunoscută și sigură a cunoașterii noastre ar consta din experiențele propriilor noastre percepții; acestea ar fi întotdeauna imateriale.

Cel de-al doilea, materialismul behaviorist, contestă existența spiritului (și o dată cu ea pe cea a libertății omenești), deoarece tot ceea ce am putea observa ar fi comportamentul omenesc exterior care ar corespunde în toate privințele celui animal (în afară de un domeniu mare și semnificativ, cel al „comportamentului verbal").

Aceste două teorii se bizuie pe inacceptabila teorie a cunoașterii bazată pe simțul comun, care duce la critica tradițională dar nevalabilă a teoriei realității decelabilă la nivelul simțului comun. Nici una din teorii nu este neutră din punct de vedere etic: amîndouă sînt periculoase. Dacă vreau să consolez un copil care plînge, nu doresc să pun capăt unor percepții neplăcute pentru mine; nici nu vreau să schimb comportamentul copilului sau să împiedic stropii de apă să-i curgă pe obraz. Nu, motivul meu este altul – unul ce nu poate fi definit, derivat, dar unul *uman.*

Imaterialismul își datorează originea tezei lui Descartes – care firește nu a fost un imaterialist –, conform căreia noi trebuie să pornim de la o bază indubitabilă, precum cunoașterea referitoare la propria noastră existență. Punctul său culminant materialismul îl atinge pe la sfîrșitul secolului trecut și începutul celui actual, o dată cu Ernst Mach, dar astăzi el și-a pierdut în cea mai mare parte influența. El nu mai este modern.

Behaviorismul – negarea existenței conștiinței, a spiritului – este în prezent foarte la modă. Deși el prețuiește observația, nu numai că lovește drept în experiențele umane, dar vrea să derive din teoriile sale și o teorie etică înfricoșătoare: teoria condiționării, a unui *conditioned reflex*, care explică *orice* comportament prin dresajul pozitiv sau negativ.[9] Ea trece cu

[9] Visul de atotputernicie al reflexologilor behavioriști poate fi găsit în *Behaviourism* al lui J. B. Watson și în lucrările lui B. F. Skinner (de exemplu *Walden Two*, Macmillan, New York, 1948, sau *Beyond Freedom and Dignity*, Alfred Knopf, New York, 1971). Citez din Watson: „Dați-mi

vederea că în realitate, din natura omenească nu se poate deriva nici o teorie etică. (Jacques Monod a subliniat pe bună dreptate acest aspect[10]; vezi și cartea mea *Societatea deschisă și dușmanii ei*[11].) Se poate spera că această modă, care se bizuie pe o preluare necritică a teoriei cunoașterii întemeiată pe simțul comun, a cărei inacceptabilitate am încercat să o arăt[12], își va pierde influența într-o bună zi.

X

Așa cum văd eu filozofia, ea nu ar trebui separată – nici nu poate fi separată de altfel – de științele particulare. Din punct de vedere istoric, întreaga știință occidentală este o urmașă a speculației filozofice a grecilor despre cosmos, despre ordinea lumii. Înaintașii comuni ai tuturor savanților sînt Homer, Hesiod și presocraticii. Pentru ei cercetarea structurii universului și a locului nostru în univers a fost tema centrală; din ea s-a născut problema cunoașterii universului (o problemă care rămîne după părerea mea problema hotărîtoare a întregii filozofii). Iar investigația critică specifică științelor, descoperirile și metodele lor rămîn o caracteristică a cercetării filozofice și după ce științele particulare s-au desprins de ea.

În viziunea mea, „Principiile matematice ale filozofiei naturii", datorate lui Newton sînt cel mai mare eveniment inte-

---

o duzină de copii sănătoși... și vă garantez că aleg orbește pe unul dintre ei și îl cresc în așa fel încît să devină specialist în orice profesiune pe care o aleg eu – medic, avocat, artist...[sau] hoț" (J. B. Watson, *Behaviourism*, ediția a doua, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1931, p. 104). Depinde deci totul de morala reflexologului behaviorist atotputernic. (Dar conform celor susținute de reflexologi, această morală nu este nimic altceva decît un produs al condiționărilor pozitive și negative prin conjuncturi ale impulsurilor.)

[10] Vezi nota 2, p. 170.

[11] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, 1945, ediția a paisprezecea, 1984; în limba germană: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. I și II, Francke, Berna și München.

[12] Vezi și indicația din nota 1, p. 171: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, capitolul 2; în limba germană: *Objektive Erkenntnis.*

lectual, cea mai mare revoluție din întreaga istorie spirituală a omenirii, ele reprezintă împlinirea unui vis de mai bine de două mii de ani și indică maturitatea științei și a desprinderii ei de filozofie. Dar, ca orice mare savant, Newton a rămas filozof; și a rămas un gînditor critic, un căutător, cu o atitudine sceptică față de propriile lui teorii. Astfel, el scria într-o scrisoare către Bentley din 25 februarie 1693 despre teoria gravitației, care era o teorie a acțiunii la distanță (sublinierile îmi aparțin):

„Faptul că gravitația este o proprietate inerentă, esențială și fundamentală a materiei, *astfel încît un corp poate acționa [direct] asupra altuia la distanță*... mi se pare o absurditate atît de mare, încît nu pot crede că vreun om cît de cît versat în chestiuni filozofice ar putea ajunge vreodată la o asemenea idee."

Chiar propria lui teorie a gravitației îl ducea atît la scepticism cît și la misticism. El argumenta spunînd că, dacă lucrurile materiale pot acționa instantaneu și nemijlocit unele asupra altora în zone depărtate unele de altele ale spațiului, acest lucru se explică prin omniprezența uneia și aceleiași ființe imateriale în toate compartimentele spațiului – prin omniprezența lui Dumnezeu. Astfel, încercarea de a rezolva problema acțiunii la distanță l-a condus pe Newton la o teorie mistică potrivit căreia spațiul este un *sensorium* al lui Dumnezeu – o teorie în care el a depășit știința și a legat fizica și filozofia speculativă de teologia speculativă. Știm că Einstein a urmărit nu arareori idei asemănătoare.

XI

Recunosc că există cîteva probleme foarte subtile și în același timp deosebit de importante ale filozofiei, care își au locul lor firesc și unic în filozofia academică, de exemplu problemele logicii matematice și, pe un plan mai general, cele ale filozofiei matematicii. Eu sînt puternic impresionat de progresele uimitoare care au fost realizate în secolul nostru în aceste domenii.

Dar în ceea ce privește filozofia academică în general, mă neliniștește influența celor pe care Berkeley obișnuia să-i numească „filozofii minuțioși" („the minute philosophers"). Desigur, atitudinea critică este sîngele care face să bată inima

filozofiei. Să ne ferim însă de atitudinile de despicare a firului în patru.

O critică minuțioasă, meschină a unor chestiuni meschine, fără înțelegerea marilor probleme ale cosmologiei, ale cunoașterii omenești, ale eticii și ale filozofiei politice și fără efortul serios și altruist de a le rezolva mi se pare nefastă. Se creează aproape impresia că orice paragraf tipărit care cu un oarecare efort ar putea fi prost înțeles sau răstălmăcit îndreptățește un nou articol critic-filozofic. Scolastica, în sensul cel mai negativ al acestui termen, există din abundență. Marile idei sînt îngropate degrabă sub un noian de cuvinte. Ba chiar o anumită aroganță și grosolănie – odinioară fenomen rar în literatura filozofică – par a fi considerate de editorii multor reviste semnul gîndirii îndrăznețe și al originalității.

Eu cred că este datoria fiecărui intelectual de a-și conștientiza poziția privilegiată. El are datoria de a scrie simplu și limpede într-un mod cît mai civilizat cu putință și de a nu uita problemele care împovărează omenirea și care cer reflecție nouă, temerară și perseverentă, dar nici modestia socratică – mărturisirea celui care știe cît de puțin știe. În contrast cu filozofii minuțioși și problemele lor meschine, eu văd sarcina principală a filozofiei în reflecția despre univers și locul nostru în el, cît și despre puterea primejdioasă a științei noastre și puterea noastră de a face binele sau răul.

XII

Aș dori să închei cu un pasaj de filozofie evident nonacademică:

Unuia dintre astronauții care au participat la prima aselenizare i se atribuie o observație simplă și înțeleaptă, pe care se spune că a făcut-o după întoarcerea sa (citez din memorie): „Eu am văzut în viața mea și alte planete, dar tot Pămîntul este cea mai bună dintre ele." Cred că asta nu este numai înțelepciune, cu chiar înțelepciune filozofică. Nu știm cum se explică sau dacă poate fi explicat faptul că trăim pe această mică planetă minunată, sau de ce există ceva cum este viața, cea care face

planeta noastră atît de frumoasă. Dar ne aflăm aici și avem toate motivele să ne mirăm de acest lucru și să fim recunoscători. Este fără îndoială o minune. După tot ceea ce ne poate spune știința, universul este aproape gol: mult spațiu vid și puțină materie; iar acolo unde se află materie, ea este aproape peste tot cuprinsă de turbulență haotică și este de nelocuit. Poate că sînt și alte planete, pe care există viață. Dar dacă alegem la întîmplare un loc din univers, atunci probabilitatea (calculată pe baza cosmologiei noastre actuale) de a întîlni în acel loc un corp care să fie purtător de viață este egală cu zero. Astfel, viața are valoarea de a fi rară: ea este prețioasă. Sîntem înclinați să uităm acest lucru și să acordăm prea puțină atenție vieții; poate din superficialitate; sau poate pentru că frumosul nostru pămînt este puțin cam aglomerat.

Toți oamenii sînt filozofi pentru că iau o atitudine sau alta față de viață și față de moarte. Sînt unii care consideră viața lipsită de valoare, pentru că ea are un sfîrșit. Ei uită că argumentul contrar poate fi adus și el la fel de pregnant: dacă nu ar exista sfîrșit, atunci viața nu ar avea valoare. Ei uită că în parte pericolul permanent de a ne pierde viața este cel care ne ajută să înțelegem valoarea vieții.

14

*Toleranța și responsabilitatea intelectuală**

(furate de la Xenofan și Voltaire)

Conferința mea de la Tübingen a fost consacrată temei „Toleranța și responsabilitatea intelectuală". Ea a fost ținută în memoria savantului și istoricului Leopold Lucas, un bărbat animat de toleranță și omenie care a devenit o victimă a intoleranței și a neomeniei.

Dr Leopold Lucas a fost dus la vîrsta de șaptezeci de ani, în decembrie 1942, împreună cu soția sa în lagărul de concentrare Theresienstadt, unde și-a asumat sarcina de a acorda asistență morală: o sarcină extrem de dificilă. A murit acolo după zece luni. Soția sa, Dora Lucas, a mai rămas după moartea soțului ei încă treisprezece luni la Theresienstadt, unde a putut lucra ca soră medicală. În octombrie 1944 a fost deportată în Polonia împreună cu 18 000 de alți prizonieri. Acolo a fost ucisă.

A fost o soartă cumplită. Și a fost soarta a nenumărați oameni, personalități; oameni care iubeau alți oameni, care încercau să ajute alți oameni; care erau iubiți de alții și cărora alții încercau să le dea ajutor. Au fost familii sfîșiate, dezmembrate, distruse.

Nu este intenția mea de a vorbi aici despre aceste evenimente oribile. Orice s-ar spune despre ele – sau chiar ce s-ar putea gîndi numai – ne apare ca o încercare de a atenua gravitatea acestor lucruri cumplite.

---

* Conferință ținută la 26 mai 1981 la Universitatea din Tübingen; repetată la 16 martie 1982 în cadrul dialogului despre toleranță desfășurat la Universitatea Veche din Viena. Varianta tipărită corespunde versiunii de la Viena. A fost publicată pentru prima dată în: *Offene Gesellschaft – offenes Universum.* Franz Kreuzer im Gespräch mit Karl R. Popper, Wien, ediția a treia, 1983, pp. 103–117.

I

Dar oroarea continuă. Refugiații din Vietnam; victimele lui Pol Pot în Cambodgia; victimele revoluției în Iran; refugiații din Afganistan: iarăși și iarăși, oameni, copii, femei și bărbați ajung să fie victimele fanaticilor beți de putere.

Ce putem face pentru a opri aceste fapte de nedescris? Dar oare putem face ceva? Putem oare împiedica ceva?

Răspunsul meu la această întrebare este: Da. Cred că putem face multe.

Cînd zic „noi", mă refer la intelectuali, așadar la oameni care sînt interesați de idei; deci în special la cei care citesc și eventual și scriu.

De ce cred că noi, intelectualii, putem ajuta?

Pentru simplul fapt că noi, intelectualii, sîntem cei care, de mii de ani încoace, am provocat dezastre din cele mai groaznice. Genocidul în numele unei idei, al unei învățături, al unei teorii – iată opera noastră, invenția noastră: o invenție a intelectualilor. Dacă am înceta să asmuțim oamenii unii împotriva celorlalți – lucru pe care îl facem de multe ori cu cele mai bune intenții – chiar și numai cu atît am fi deja în cîștig. Nimeni nu poate spune că asta nu ne-ar fi cu putință.

Cea mai importantă din cele zece porunci este: Să nu ucizi! Ea conține aproape întreaga etică. Așa cum, spre exemplu, Schopenhauer definește etica, ea nu este decît o extindere a acestei porunci esențiale. Etica lui Schopenhauer e simplă, directă și clară. El spune: *Nu dăuna nimănui, ci ajută-i pe toți pe cît poți.*

Dar ce s-a întîmplat cînd Moise a coborît prima dată de pe muntele Sinai cu tablele de piatră, înainte încă de a putea face cunoscute cele zece porunci? El a descoperit un păcat de moarte, erezia Vițelului de Aur. Atunci a uitat porunca „Să nu ucizi!" și a strigat (citez după traducerea lui Luther, scurtată întrucîtva), Exodul, 32, 26–28):

> Cine este pentru Domnul, să vină la mine... Așa zice Domnul Dumnezeul lui Israel: să-și încingă fiecare din voi sabia la șold... și

să ucidă fiecare pe fratele său, pe prietenul sau pe aproapele său... și în ziua aceea [așa] au căzut din popor ca la trei mii de oameni.*

Poate că acesta a fost începutul. Sigur este faptul că așa s-a mers mai departe, în Țara Sfîntă, ca și mai tîrziu aici în Occident; și aici mai ales după ce creștinismul a devenit religie de stat. Este o istorie înfricoșătoare a persecuțiilor religioase, persecuții de dragul dreptei credințe. Mai tîrziu – mai ales în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea – s-au adăugat și alte motivații ideologice legate de credință pentru a legitima cruzimea și teroarea: naționalitatea, rasa, ortodoxismul politic, alte religii.

În ideea dreptei credințe și a ereziei sînt ascunse cele mai meschine vicii: acele vicii în fața cărora intelectualii sînt deosebit de vulnerabili: aroganța, ambiția de a avea dreptate, de a ști mai bine, vanitatea intelectuală. Sînt vicii meschine – nu majore, precum cruzimea.

II

Titlul expunerii mele, *Toleranța și responsabilitatea intelectuală*, face aluzie la un argument al lui Voltaire, părintele Iluminismului; la un argument în favoarea toleranței. „Ce este toleranța?" întreabă Voltaire. Tot el răspunde (traduc liber):

> Toleranța este urmarea necesară a înțelegerii ideii că sîntem oameni supuși greșelii: eroarea este umană, și noi toți comitem întruna erori. *Hai să ne iertăm unii altora greșelile noastre.* Iată fundamentul dreptului natural.

Voltaire face aici apel la probitatea noastră intelectuală: sîntem invitați să ne mărturisim greșelile noastre, failibilitatea noastră, ignoranța noastră. Voltaire știe prea bine că există fanatici pînă în măduva oaselor. Dar oare convingerile lor sînt și ele întru totul sincere? Oare ei s-au controlat pe ei înșiși, și-au verificat convingerile și temeiurile acestora cu sinceritate? Iar autoverificarea critică nu este oare o componentă a

---

* Am citat în limba română din *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1968, p. 104 (*n. t.*).

oricărei probități intelectuale? Fanatismul nu este adesea o încercare de a reduce la tăcere propria noastră necredință nemărturisită de care sîntem, tocmai de aceea, numai pe jumătate conștienți?

Apelul lui Voltaire la modestia noastră intelectuală și mai ales apelul său la probitatea noastră intelectuală au făcut pe timpul lui o puternică impresie asupra intelectualilor. Aș dori să reînnoiesc aici acest apel.

Voltaire întemeiază toleranța prin invitația de a ne ierta reciproc neghiobiile. Dar o neghiobie larg răspîndită, cea a *in*toleranței, Voltaire o găsește, pe bună dreptate, greu de tolerat. Într-adevăr, aici toleranța își află limitele. Dacă îi concedem intoleranței îndreptățirea de a fi tolerată, atunci distrugem toleranța și statul de drept. Aceasta a fost soarta Republicii de la Weimar.

Există însă în afară de intoleranță și alte neghiobii pe care n-ar trebui să le tolerăm; mai ales acea neghiobie, care îi face pe intelectuali să se ia după ultima modă; o nebunie, care i-a făcut pe mulți să scrie într-un stil obscur, impresionant, în acel stil oracular pe care Goethe l-a supus unei critici distrugătoare în tabla înmulțirii a vrăjitoarelor și în alte pasaje din *Faust*. Acest stil, stilul cuvintelor pretențioase, ermetice, impresionante și de neînțeles, acest mod de a scrie n-ar mai trebui admirat deloc, ba chiar nici n-ar mai trebui tolerat de către intelectuali. El denotă iresponsabilitate intelectuală. Distruge bunul-simț omenesc, rațiunea. El face posibilă acea atitudine care a fost numită *relativism*. Această atitudine duce la teza potrivit căreia, din punct de vedere intelectual, *toate* tezele pot fi susținute aproape la fel de bine. Totul este permis. De aceea, această teză duce evident la anarhie, la absența dreptului; și în acest fel, la instăpînirea violenței.

Tema mea, toleranța și responsabilitatea intelectuală, m-a condus deci la problema relativismului.

Aș dori să opun aici relativismului o poziție care este mai mereu confundată cu relativismul, dar care este fundamental diferită de acesta. Am numit adesea această poziție *pluralism*; dar tocmai asta a dus la confuzii. Doresc s-o caracterizez aici

ca fiind cea a unui *pluralism critic*. În timp ce relativismul care izvorăște dintr-o toleranță laxă duce la dominația violenței, pluralismul critic poate contribui la înfrînarea violenței.

Pentru contrastarea relativismului și a pluralismului critic ideea de *adevăr* are o importanță hotărîtoare.

Relativismul este acea poziție în care se poate susține orice sau aproape orice, și de aceea nimic. Totul este adevărat, sau nimic nu este. Adevărul nu are deci valoare.

Pluralismul critic este poziția prin care *în interesul căutării adevărului* orice teorie – cu cît mai multe teorii, cu atît mai bine – trebuie să fie acceptată în competiția dintre teorii. Această competiție constă din discuția rațională a teoriilor și eliminarea lor critică. Discuția este rațională; și asta înseamnă că important este adevărul teoriilor concurente: teoria care în discuția critică pare să se apropie cel mai mult de adevăr este cea preferabilă; iar teoria mai bună le împinge la o parte pe cele mai slabe. Important este deci adevărul.

III

Ideea adevărului obiectiv și ideea căutării adevărului sînt de o importanță hotărîtoare.

Bărbatul care a construit o teorie a adevărului, care a legat ideea de adevăr obiectiv cu ideea falibilității de principiu a omului, a fost presocraticul Xenofan. El s-a născut probabil în 571 *a. Chr.* în Ionia din Asia Mică. A fost primul grec care a scris critică literară; primul reprezentant al eticii; primul critic al cunoașterii; și primul monoteist speculativ.

Xenofan a fost întemeietorul unei tradiții, unei orientări a gîndirii căreia i-au aparținut printre alții Socrate, Montaigne, Erasmus, Voltaire, Hume, Lessing și Kant. Această tradiție este numită uneori școala scepticilor. Dar această denumire poate duce ușor la confuzii. În dicționarul Duden al limbii germane „scepticism" este explicat ca „îndoială, neîncredere", iar „scepticul" ca un „om neîncrezător"; iar acesta este în mod evident înțelesul german al cuvîntului, ba chiar înțelesul lui modern în general. Dar verbul grecesc, de la care este derivată fami-

lia de cuvinte în limba germană (sceptic [adjectiv], sceptic [substantiv], scepticism) nu înseamnă inițial „a se îndoi", ci „a supune observației critice, a verifica, a cîntări, a cerceta, a căuta, a investiga".

Printre sceptici în sensul inițial al acestui cuvînt s-au numărat desigur și numeroși oameni care se îndoiau și poate erau neîncrezători, dar alăturarea fatală a cuvintelor „scepticism" și „îndoială" a fost poate o manevră a școlii stoicilor, care au dorit să-i caricaturizeze pe concurenții lor. În orice caz, scepticii Xenofan, Socrate, Erasmus, Montaigne, Locke, Voltaire și Lessing au fost cu toții teiști sau deiști. Ceea ce au în comun membrii acestei tradiții sceptice – și Nicolaus Cusanus, care a fost cardinal, și Erasmus din Rotterdam – și ceea ce am și eu în comun cu această tradiție sceptică este faptul că punem accent pe *neștiința* noastră omenească. Din ea noi extragem consecințe etice importante: *toleranța*, dar *fără* toleranța intoleranței, a violenței și a cruzimii.

Xenofan a fost de profesie rapsod. Format la școala lui Homer și Hesiod, i-a criticat pe amîndoi. Critica lui a fost etică și pedagogică. El s-a împotrivit ideilor conform cărora zeii fură, mint, comit adulter, așa cum povestesc Homer și Hesiod. Asta l-a făcut să supună criticii concepția despre zei a lui Homer. Cel mai important rezultat al criticii a fost descoperirea a ceea ce numim astăzi antropomorfism: descoperirea că istoriile grecești despre zei nu pot fi luate în serios, deoarece prezintă zeii drept oameni.

Pot cita aici cîteva din argumentele lui Xenofan în versuri, în traducerea mea aproape literală:

> Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni și negri, Thracii – că au ochi albaștri și părul roș...*
>
> Dacă boii și caii și leii ar avea mîini, sau dacă – cu mîinile ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul.**

---

* Am preluat traducerea lui de D. M. Pippidi, în *Fragmentele eleaților*, Xenofanes, fragmentul B 16, *ed. cit.*, p. 46 (*n. t.*).

** *Ibidem*, fragmentul B 15, p. 45 (*n. t.*).

Cu aceasta, Xenofan își pune problema lui: Cum să-i gîndim pe zei, *după* această critică a antropomorfismului? Avem patru fragmente, care conțin o parte importantă a răspunsului său. Răspunsul este monoteist, deși Xenofan, la fel ca Luther în versiunea lui de traducere a primei porunci, recurge pentru formularea monoteismului său la „zei" cu forma de plural. Xenofan scrie:

> Unul e Dumnezeu, între zei și oameni cel mai mare, nici la chip nici la minte asemenea muritorilor.*
>
> Veșnic rămîne în același loc fără să se miște cu nimic, și nici nu i se cade să se mute cînd ici, cînd colo...**
>
> Ci fără trudă, cu tăria gîndului, sguduie totul.***
>
> Întreg vede, întreg gîndește, întreg aude.****

Acestea sînt cele patru fragmente care ne informează despre teologia speculativă a lui Xenofan. (Vezi și nota de la p. 217)

Este limpede că această teorie complet nouă a însemnat pentru Xenofan soluția unei probleme dificile. Într-adevăr ea îi apărea ca rezolvarea celei mai mari dintre probleme, a problemei universului. Nimeni dintre cei care știu cîte ceva despre psihologia cunoașterii nu poate contesta că această nouă viziune trebuie să-i fi părut creatorului ei ca o revelație.

Cu toate acestea, el a spus limpede și cinstit că teoria lui nu era mai mult decît o ipoteză. Asta însemna o victorie autocritică fără asemănare, o victorie a probității sale intelectuale și a modestiei sale.

Xenofan a generalizat această autocritică într-un mod extrem de caracteristic pentru el: îi era limpede că ceea ce descoperise despre propria sa teorie – faptul că ea nu era, în ciuda puterii ei de convingere intuitive, mai mult decît o presupunere – trebuie să fie valabil pentru toate teoriile omenești: totul nu este decît supoziție. Iată un lucru care mie pare să-mi dezvăluie faptul că nu trebuie să-i fi fost prea ușor să-și privească propria teorie doar ca pe o supoziție.

---

* *Ibidem*, fragmentul B 23, p. 47 (*n. t.*).

** *Ibidem*, fragmentul B 26, p. 48 (*n. t.*).

*** *Ibidem*, fragmentul B 25, p. 49 (*n. t.*).

**** *Ibidem*, fragmentul 24, p. 48 (*n. t.*).

Xenofan formulează această teorie critică a cunoașterii în patru versuri frumoase:

> Cît privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate cîte sînt aci pomenite; căci și de s-ar întîmpla cuiva – mai bine decît oricui – să spună un lucru cu noimă, încă, de știut nu l-ar ști: căci tuturor le e dată părerea...*

Aceste cîteva rînduri conțin mai mult decît o teorie a incertitudinii cunoașterii omenești. Ele conțin *o teorie a adevărului obiectiv*. Pentru că Xenofan ne învață aici că ceva spus de mine poate fi adevărat, fără ca eu sau altcineva *să știe* că este adevărat. Asta înseamnă însă că adevărul este *obiectiv*. Adevărul este coincidența a ceea ce spun cu faptele; indiferent dacă eu *știu sau nu știu* că există această coincidență.

Dincolo de acestea, pasajul respectiv mai conține încă o teorie foarte importantă. El conține un indiciu asupra diferenței dintre *adevărul* obiectiv și *certitudinea* subiectivă a cunoștințelor. El spune că pînă și atunci cînd proclam cel mai desăvîrșit adevăr, nu pot ști niciodată *cu certitudine* acest adevăr. Pentru că nu există un criteriu infailibil al adevărului: noi nu putem fi niciodată sau aproape niciodată siguri că nu ne-am înșelat.

Dar Xenofan nu a fost un pesimist al teoriei cunoașterii. El era un căutător; și a reușit, în cursul lungii sale vieți, să-și corecteze critic unele din presupunerile lui, mai ales teoriile sale privind natura. El formulează acest lucru după cum urmează.

> Nu dintru început le-au desvăluit zeii muritorilor toate, ci, cu vremea, căutînd, izbutesc să găsească ce-i mai bun.**

Xenofan explică și ceea ce înțelege aici prin „mai bun". Se referă la apropierea de adevărul obiectiv: apropierea de adevăr, asemănarea cu adevărul. Pentru că el spune despre una din supozițiile sale:

> Socoată-se acestea asemenea adevărului...***

---

* *Ibidem*, fragmentul B34, p. 50 (*n. t.*).
** *Ibidem*, fragmentul B18, p. 46 (*n. t.*).
*** *Ibidem*, fragmentul B35, p. 51 (*n. t.*).

Este posibil ca în acest fragment cuvîntul „acestea" [această supoziție *n. t.*] să facă aluzie la teoria monoteistă a divinității construită de Xenofan.

Teoria lui Xenofan despre știința omenească include prin urmare punctele următoare:

1. Știința noastră este compusă din enunțuri.

2. Enunțurile sînt fie adevărate, fie false.

3. Adevărul este obiectiv. El este coincidența conținutului enunțurilor cu faptele.

4. Chiar atunci cînd exprimăm cel mai desăvîrșit adevăr, nu putem ști acest lucru; adică nu-l putem ști cu siguranță, cu certitudine.

5. Deoarece [„cunoașterea"] în sensul deplin al cuvîntului înseamnă „cunoștințe sigure", nu există numai *cunoaștere conjecturală* „căci tuturor le e dată părerea..."

6. Dar în cunoașterea noastră conjecturală există un progres spre mai bine.

7. Cunoașterea mai bună este o apropiere mai bună de adevăr.

8. Ea rămîne însă cunoaștere conjecturală – întreținută cu supoziția.

Pentru înțelegerea deplină a teoriei lui Xenofan despre adevăr este deosebit de important să relevăm că Xenofan distinge net *adevărul* obiectiv de *certitudinea* subiectivă. Adevărul obiectiv este coincidența unei afirmații cu faptele, indiferent dacă noi știm acest lucru – cu siguranță – sau nu. *Adevărul nu trebuie deci confundat cu certitudinea* sau cu cunoștințele sigure. Cine știe ceva cu siguranță, acela cunoaște adevărul. Dar se întîmplă adesea ca cineva să presupună ceva fără ca să știe lucrul respectiv cu siguranță; sau ca presupunerea sa să fie adevărată. Xenofan indică foarte corect că există multe adevăruri – și adevăruri importante –, pe care nimeni nu le știe cu siguranță, ba, pe care nimeni nu le poate ști, deși sînt presupuse de unii. El mai arată că există adevăruri pe care nimeni nici măcar nu le presupune.

Într-adevăr, în orice limbă în care putem vorbi despre numerele naturale infinit de multe, există infinit de multe propoziții

clare și univoce (de exemplu $17^2 = 627 + 2$). Fiecare din aceste propoziții este fie adevărată, fie, dacă este falsă, atunci negația ei este adevărată. Există deci infinit de multe adevăruri. Iar de aici decurge mai departe că există infinit de multe adevăruri pe care nu le putem ști niciodată: există infinit de multe adevăruri incongnoscibile pentru noi.

Și astăzi mai sînt mulți filozofi care cred că adevărul nu poate fi semnificativ pentru noi decît atunci cînd îl deținem; adică atunci cînd îl știm cu siguranță. Dar tocmai cunoașterea faptului că există cunoaștere conjecturală este de cea mai mare importanță. Există adevăruri de care nu ne putem apropia decît prin căutare obositoare. Calea noastră trece aproape întotdeauna prin eroare; iar fără adevăr nu ar putea exista eroare. (Iar fără eroare nu ar exista failibilitate.)

IV

Cîteva din ideile pe care tocmai le-am descris îmi erau destul de limpezi înainte de a citi fragmentele lui Xenofan. Poate că altfel nici nu le-aș fi înțeles. Faptul că și cele mai valoroase cunoștințe ale noastre sînt întrețesute de supoziție și sînt deci nesigure îmi devenise limpede prin Einstein. Asta pentru că el arătase că teoria lui Newton a gravitației rămîne, în ciuda succesului ei fulminant, cunoaștere conjecturală, la fel ca și teoria lui Einstein a gravitației; iar la fel ca teoria lui Newton, nici această teorie nu pare a fi decît o apropiere de adevăr.

Eu nu cred că însemnătatea cunoașterii conjecturale ar fi ajuns vreodată să-mi fie limpede fără Newton și Einstein; și astfel m-am întrebat cum de a ajuns să-i fie limpede lui Xenofan acum 2500 de ani. Poate că următoarele idei sînt un răspuns la această întrebare:

Xenofan credea inițial în imaginea lumii propusă de Homer, la fel ca mine în cea a lui Newton. Această credință a fost zdruncinată, ca și în cazul meu: pentru el prin propria lui critică adusă lui Homer, pentru mine prin critica lui Einstein la adresa lui Newton. Atît Xenofan cît și Einstein au înlocuit imaginea uni-

versului criticată printr-una nouă; și amîndoi au fost conștienți că noua lor imagine despre lume nu era decît o presupunere.

Faptul că mi-am dat seama că Xenofan a anticipat teoria mea a cunoașterii conjecturale acum 2500 de ani m-a învățat să fiu modest. Dar și ideea modestiei intelectuale a fost anticipată de aproape tot atîta vreme. Ea îi aparține lui Socrate.

Socrate a fost al doilea întemeietor, mult mai influent, al tradiției sceptice. El spunea: Este înțelept numai acela care știe că *nu* este înțelept.

Socrate, și cam în aceeași perioadă Democrit au făcut, independent unul de altul, aceeași descoperire etică. Amîndoi au spus aproape cu aceleași cuvinte: „A suferi nedreptatea este mai bine decît a comite nedreptatea."

S-ar putea spune că această idee – în orice caz împreună cu ideea despre cît de puțin știm. – duce la toleranță; așa cum ne-a învățat mai tîrziu Voltaire.

V

Trec acum la comentarea importanței actuale a acestei filozofii autocritice a cunoașterii.

Aici întîlnim mai întîi următoarea obiecție demnă de luat în seamă. Este corect, se va spune, că Xenofan, Democrit și Socrate nu știau nimic; și era într-adevăr înțelepciune faptul că și-au recunoscut propria ignoranță; iar înțelepciunea lor a fost de bună-seamă și mai mare atunci cînd și-au însușit atitudinea de căutători. Noi – sau mai bine spus oamenii noștri de știință – sîntem încă cercetători, căutători. Dar astăzi, oamenii de știință nu sînt numai căutători, ci și descoperitori. Ei știu într-adevăr o mulțime de lucruri; atît de multe, încît simpla cantitate a cunoștințelor științifice despre natură a devenit o problemă. Putem deci oare astăzi să ne construim în mod serios filozofia noastră a cunoașterii pe teza socratică a neștiinței?

Obiecția e corectă. Însă numai atunci cînd vom fi adus patru completări deosebit de importante.

Mai întîi: Dacă aici se spune că științele naturii știu foarte multe, acest lucru este ce-i drept corect, dar cuvîntul cunoaștere

este folosit aici, aparent inconștient, într-un sens total diferit de sensul pe care Xenofan și Socrate l-au avut în minte și pe care cuvîntul „cunoaștere" îl mai are și astăzi în limbajul cotidian actual. Pentru că noi ne referim cu „cunoaștere" întotdeauna la „cunoștințe sigure". Dacă cineva spune: „Eu *știu* că astăzi este marți, dar *nu sînt sigur* că astăzi este marți", atunci respectivul se contrazice singur sau retractează în cea de a doua parte a propoziției sale ceea ce a susținut în prima parte.

Dar cunoștințele în domeniul științelor naturii tocmai că *nu* sînt cunoștințe sigure. Ele pot fi revizuite. Ele constau din *supoziții verificabile* – în cel mai bun caz din ipoteze neobișnuit de sever verificate, dar tot numai din *ipoteze*. Sînt cunoștințe ipotetice, *cunoaștere conjecturală*. Aceasta este prima completare, și ea singură este o legitimare deplină a neștiinței socratice și a observației lui Xenofan conform căreia, chiar și atunci cînd pronunțăm adevărul desăvîrșit, nu putem *ști* că ceea ce am spus este adevărat.

Cea de-a doua completare pe care trebuie să o aduc obiecției că astăzi știm atît de mult este următoarea: Cu aproape fiecare nouă realizare din domeniul științelor naturii, cu fiecare soluție ipotetică a unei probleme din domeniul științelor naturii cresc și numărul și dificultatea problemelor deschise, și anume, mult mai repede decît soluțiile. Putem spune deci că în timp ce cunoașterea noastră ipotetică este finită, ignoranța noastră este infinită. Și nu numai atît: pentru savantul autentic din domeniul științelor naturii, care are simț pentru probleme deschise, lumea devine într-un sens foarte concret din ce în ce mai enigmatică.

Cea de-a treia completare a mea este următoarea: Dacă spunem că astăzi știm *mai mult* decît Xenofan sau Socrate, atunci acest lucru este probabil incorect, în caz că interpretăm „a ști" într-un sens subiectiv. Probabil că fiecare dintre noi nu știe *mai multe*, ci *alte* lucruri. Am înlocuit anumite teorii, anumite ipoteze, anumite presupuneri cu altele, foarte adesea cu unele mai bune: mai bune în sensul apropierii de adevăr.

Conținutul acestor teorii, ipoteze, presupuneri poate fi numit *cunoaștere în sens obiectiv*, în opoziție cu cunoașterea subiec-

tivă sau personală. De exemplu, ceea ce este conținut în volumele numeroase ale unui tratat de fizică este cunoașterea impersonală sau obiectivă – și, evident, ipotetică: Ea depășește cu mult ceea ce poate ști și cel mai erudit fizician. Ceea ce știe un fizician – sau, mai exact ceea ce presupune el – poate fi desemnat drept cunoașterea lui personală sau subiectivă. Ambele – atît cunoașterea personală, cît și cunoașterea impersonală – sînt în cea mai mare parte ipotetice și pot fi optimizate. Dar cunoașterea impersonală nu numai că depășește cu mult ceea ce poate ști un om ca persoană singulară, dar progresul cunoașterii impersonale, obiective este atît de rapid, încît cunoașterea personală nu poate ține pasul decît în domenii foarte mici și pentru foarte puțină vreme: ea este depășită.

Aici avem și un al patrulea motiv spre a-i da dreptate lui Socrate, pentru că aceste cunoștințe depășite constau din teorii care s-au dovedit false. De aceea cunoștințele depășite nu sînt desigur, cel puțin în sensul limbajului cotidian, cunoaștere.

VI

Avem deci patru motive care arată că și astăzi afirmația lui Socrate: „Eu știu că nu știu nimic, și nici acest lucru nu-l știu" este de o mare actualitate – poate încă mai actuală decît în vremea lui Socrate. Iar pentru apărarea toleranței, noi avem motive să extragem din această afirmație consecințele etice pe care le-au elaborat Erasmus, Montaigne, Voltaire și, mai tîrziu, Lessing. Precum și altfel de consecințe.

Principiile care stau la baza oricărei discuții raționale, adică a oricărei discuții în slujba căutării adevărului, sînt, într-un sens destul de autentic, principii *etice*. Aș dori să indic trei asemenea principii.

1. Principiul falibilității: Poate că eu nu am dreptate, și tu ai dreptate. Dar s-ar putea și ca nici unul din noi să nu aibă dreptate.

2. Principiul discuției raționale: Dorim să facem încercarea de a cîntări cît mai impersonal argumentele noastre pro și contra unei anumite teorii care urmează a fi criticată.

3. Principiul apropierii de adevăr: Printr-o discuție la obiect ajungem aproape întotdeauna mai aproape de adevăr; și ajungem la o înțelegere mai bună; chiar și atunci cînd nu cădem de acord.

Este remarcabil că toate cele trei principii sînt principii gnoseologice și în același timp etice. Pentru că ele implică printre altele toleranță: dacă pot învăța de la tine și vreau să învăț de la tine în interesul căutării adevărului, atunci trebuie nu numai să te tolerez, ci să recunosc că ești potențial egal în drepturi; unitatea și egalitatea în drepturi ca potențial al tuturor oamenilor sînt o premisă a disponibilității noastre de a discuta rațional. Important este și principiul că putem învăța mult dintr-o discuție; chiar și atunci cînd ea nu duce la consens. Pentru că discuția ne poate învăța să înțelegem cîteva din punctele slabe ale poziției noastre.

Deci la baza științelor naturii stau principii etice. Ideea adevărului ca principiu regulativ fundamental este un asemenea principiu etic.

Căutarea adevărului și ideea apropierii de adevăr sînt alte principii etice; la fel și ideea probității intelectuale și cea a falibilității, care ne conduce la atitudinea autocritică și la toleranță. Foarte important este și faptul că în domeniul eticii putem *învăța.*

VII

Tocmai acest lucru aș dori să-l relev prin exemplul eticii pentru intelectuali, mai ales al eticii pentru profesiunile intelectuale: al eticii pentru cercetători, pentru medici, juriști, ingineri, arhitecți; pentru funcționarii publici și, foarte important, pentru politicieni.

Eu doresc să vă supun atenției cîteva reguli pentru *o nouă etică profesională*, reguli care sînt strîns legate de ideile de toleranță și probitate intelectuală.

În acest scop voi caracteriza mai întîi vechea etică profesională și poate o voi și caricaturiza puțin, pentru a o compara apoi cu noua etică profesională pe care o propun.

Ambelor, atît eticii profesionale *vechi* cît și celei *noi*, le stau la bază, după cum s-a admis, ideile de adevăr, de raționalitate

și de responsabilitate intelectuală. Dar și etica veche era întemeiată pe ideea cunoașterii personale și a cunoștințelor sigure și astfel pe ideea de *autoritate*; în timp ce noua etică este bazată pe ideea cunoașterii obiective și a cunoștințelor incerte. În acest fel se modifică fundamental modul de gîndire subiacent, și o dată cu el și *rolul* ideilor de adevăr, de raționalitate, precum și de probitate și responsabilitate intelectuală.

Vechiul ideal era de a *deține* adevăr și certitudine și de a *certifica*, dacă era posibil, adevărul printr-o demonstrație logică.

Acestui ideal acceptat în cea în mai mare măsură și astăzi îi corespunde idealul personal al înțeleptului – evident nu în sens socratic, ci idealul platonician al știutorului, care este o autoritate; al filozofului, care este în același timp cîrmuitor regesc.

Vechiul imperativ pentru intelectual este: Fii o autoritate! Cuprinde cu știința ta totul în domeniul tău!

O dată ce ai fost recunoscut ca autoritate, autoritatea ta va fi protejată de colegii tăi, iar tu trebuie să protejezi firește, și tu, autoritatea colegilor tăi.

Vechea etică pe care o descriu interzice să se facă greșeli. O greșeală este absolut nepermisă. De aceea greșelile nu pot fi mărturisite. Nu este nevoie să mai subliniez că această veche etică profesională este intolerantă. Și ea a fost dintotdeauna lipsită de probitate intelectuală: ea duce la mușamalizarea erorilor de dragul autorității; mai ales medicina nu face excepție.

VIII

Eu propun de aceea o *nouă* etică profesională; mai ales, dar nu numai, pentru cercetătorii din științele naturii. Eu propun s-o întemeiem pe douăsprezece principii, cu care voi încheia.

1. Cunoașterea noastră conjecturală obiectivă (*objektives Vermutungswissen*) depășește din ce în ce mai mult volumul căruia îi poate face față *un singur* om. *De aceea nu există autorități.* Acest lucru este valabil și în interiorul disciplinelor specializate.

2. *Este cu neputință ca toate erorile să fie evitate* sau chiar și numai toate erorile în sine evitabile. Erori au fost comise tot mereu de către toți oamenii de știință. Vechea idee că greșelile

pot fi evitate și că deci apare obligația de a le evita trebuie revizuită: ea însăși este eronată.

3. *Firește că rămîne sarcina noastră de a evita erorile pe cît posibil.* Dar tocmai pentru a le evita, trebuie să ne fie limpede că ne este foarte greu să le evităm și că nimeni nu reușește pe deplin acest lucru. Nu reușesc nici savanții creatori care se lasă ghidați de intuiția lor: intuiția ne poate înșela și ea.

4. Chiar și în cele mai deplin confirmate teorii ale noastre pot fi ascunse erori; și este sarcina specifică a omului de știință să caute asemenea erori. Constatarea că o teorie de valoare dovedită sau un procedeu practic mult utilizat conține erori poate fi o descoperire importantă.

5. *Trebuie prin urmare să ne schimbăm atitudinea față de erorile noastre.* Tocmai de *aici* trebuie să înceapă reforma noastră practică a eticii. Pentru că vechea atitudine a eticii profesionale duce la trecerea sub tăcere, la ascunderea și uitarea cît mai grabnică a erorilor noastre.

6. Noua lege fundamentală este aceea ca, pentru a învăța să evităm pe cît posibil erorile, trebuie *să învățăm tocmai din erorile noastre.* A ascunde erorile este de aceea cel mai mare păcat intelectual.

7. De aceea trebuie să fim tot mereu la pîndă în căutarea erorilor noastre. Cînd le întîlnim, trebuie să le ținem minte; apoi să le analizăm pe toate părțile pentru a le pune în evidență cît mai temeinic.

8. Atitudinea autocritică și sinceritatea devin astfel îndatoriri.

9. Deoarece trebuie să învățăm din greșelile noastre, trebuie să învățăm și să acceptăm, ba chiar să acceptăm *cu recunoștință* cînd alții ne atrag atenția asupra erorilor noastre. Cînd noi le atragem altora atenția asupra greșelilor lor, trebuie să ne amintim mereu că și noi înșine am făcut greșeli asemănătoare celor făcute de ei. Și ar trebui să ne amintim că cei mai mari savanți au comis erori. Nu vreau să spun, desigur, că erorile noastre sînt de regulă scuzabile; nu avem voie să ne atenuăm vigilența. Dar omenește este inevitabil să se comită tot mereu greșeli.

10. Trebuie să ne fie limpede *că avem nevoie de alți oameni pentru descoperirea și corectarea greșelilor (iar aceștia au nevoie*

de noi); îndeosebi și de oameni care au crescut cu alte idei într-o altă atmosferă. Și aceasta duce la toleranță.

11. Trebuie să învățăm că autocritica este cea mai bună critică; iar *critica datorată celorlalți este o necesitate*. Este aproape la fel de bună ca și autocritica.

12. Critica rațională trebuie să fie mereu la obiect: trebuie să emită argumente specifice pentru faptul că anumite afirmații specifice, ipoteze specifice par a fi false sau anumite argumente specifice sînt lipsite de valabilitate. Ea trebuie să fie ghidată de ideea de a se apropia cît mai mult de adevăr. Ea trebuie să fie în acest sens impersonală.

Vă rog să considerați formulările mele drept propuneri. Ele vor să arate că și în sfera eticii pot fi făcute propuneri ce pot fi discutate și îmbunătățite.

Notă la pagina 207, rîndul 5 al celui de-al doilea citat din Xenofan

Traducerea propusă de mine, *schwingt* [în trad. rom. a lui D.M. Pippidi citată de mine: „sguduie" – *n.t.*] (pentru *kradainei*, în D-K. B 25), se poate raporta la Hermann Diels (1903), ca și la Wilhelm Nestle (1908). Ea a fost respinsă categoric de Karl Reinhardt (*Parmenides*, 1916, p. 112), cu o trimitere la Homer (*Iliada I*, 530), el propunînd să se traducă eventual „Mühelos macht er das All *erbeben*". („Lesne el face lumea *să se cutremure*"). Propunerea lui Reinhardt a fost acceptată de Walter Kranz (și mulți alții) care l-a corectat pe Diels (D-K 25): „Doch sonder Mühe *erschüttert* er alles..." („Dar fără trudă el *cutremură* totul..."). Spre deosebire însă de răsturnarea boltei cerești, nu se poate extrage prea mult sens dintr-o cutremurare a cosmosului; și expresia „lesne" sau „fără trudă" nu este compatibilă cu situația din *Iliada I*, 530. Zeus *cutremura* acolo Olimpul, dar fără intenție, deci nici cu, nici fără trudă. Dar el ar putea desigur să *schwingen* [aici voi reda verbul german prin *a azvîrli – n.t.*], așadar să *azvîrle*, fără trudă o lance (ca în *Iliada VII*, 213; XIII, 583; *Odiseea XIX*, 438) sau cerul cu stele. Oricum ar fi interpretat fragmentul, el vine în contradicție, împreună cu D-K B 26, cu interpretarea panteistă a monoteismului lui Xenofan (sugerat de Aristotel în *Metafizica*, 986 b 24).

După ce W. K. C. Guthrie a lămurit definitiv (în primul volum al lucrării sale *History of Greek Philosophy*, 1962, p. 385 ș. urm.) contradicția aparentă dintre fragmentele B 27, 29 și 33, nu mai rămîne problematic, între frag-

mentele transmise literal, decît B 28. Problema rezidă în presupunerea greșită (Aristotel, *De caelo* 294 a 21) că Xenofan ar fi propovăduit ideea că pămîntul ar continua în jos la infinit (sau „în incomensurabil", cum traduce D-K B 28). Această problemă dispare dacă traducem după cum urmează (vezi în acest sens și Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*, ediția a doua 1969, p. 11 ș. urm.):

> La picioarele noastre se vede hotarul de sus al pămîntului,
> în atingere cu aerul; dar cel de jos se întinde pînă la Apeiron.

„Apeiron" este aici evident materia primară care, după Anaximandru, umple spațiul lumii: Xenofan pare să polemizeze aici împotriva lui Anaximene și în favoarea lui Anaximandru. (Vezi indicațiile din nota 1 la p. 382 din Guthrie, *op. cit.*). Fragmentul B 28 al lui Xenofan pare să mai accepte încă forma pămîntului propusă de Anaximandru: trunchiul unei coloane. Dar tocmai acest lucru ar face să fie mai puțin neverosimil ca mai tîrziu Xenofan, îndemnat de propria sa teologie (poate în același timp cu Pitagora sau Ameinias sau chiar și Parmenide), să fi trecut la teoria formei sferice a pămîntului.

15

*În ce crede Occidentul?**

(furate de la autorul *Societății deschise*)

Din păcate trebuie să încep prin a-mi cere scuze: scuze pentru titlul expunerii mele. Acest titlu este: *În ce crede Occidentul?* Dacă mă gîndesc la istoria cuvîntului „Occidentul", „Vestul", mă întreb dacă nu ar fi trebuit să-l evit. Pentru că formularea „Occidentul", „Vestul" este o traducere a expresiei englezești „the west", iar această expresie s-a încetățenit în Anglia mai ales prin traducerea cărții lui Spengler *Untergang des Abendlandes* (*Declinul Occidentului*), al cărei titlu în engleză este *The Decline of the West*. Dar nu vreau să am cîtuși de puțin de a face cu Spengler. Pentru că îl consider nu numai un fals profet al unui presupus declin, ci și simptomul unui declin real, chiar dacă nu al lumii vestice: ceea ce ilustrează profețiile sale este declinul conștiinței intelectuale a multor gînditori occidentali. Ele ilustrează izbînda lipsei de probitate intelectuală, a încercării de a amăgi un public avid de cunoaștere, prin cuvinte bombastice, pe scurt, victoria modei hegeliene și a istoricismului de inspirație hegeliană, pe care Schopenhauer le-a demascat și le-a combătut acum mai bine de o sută de ani ca ciuma intelectuală a Germaniei.

Prin alegerea titlului meu și datorită rezonanțelor hegeliene care ar putea fi trezite de acest titlu, mă văd silit să-mi încep expunerea declarînd că mă distanțez ferm de filozofia hegeliană, de profeția declinului, ca și de profeția progresului.

---

* Conferință ținută la Zürich, în anul 1958, la invitația lui Albert Hunold. Publicată mai întîi în: *Erziehung zur Freiheit. Sozialwissenschaftliche Studien für das Schweizerische Institut für Auslandsforschung*, editat de Albert Hunold, vol. 7, Erlenbach-Zürich/Stuttgart, 1959.

De aceea aș dori ca mai întîi să mă prezint ca un filozof de modă veche – ca un adept al acelei mișcări de mult depășite și dispărute, pe care Kant a numit-o „Aufklärung" [Iluminism – *n. t.*], iar alții, „Aufklärerei" sau „Aufkläricht" [mania de a ilumina, moda iluministă, respectiv, cel care umblă cu sofisticări iluministe – *n. t.*]*. Asta înseamnă însă că eu sînt un raționalist și cred în adevăr și în rațiune. Nu înseamnă firește că cred în atotputernicia rațiunii umane. Un raționalist nu este cîtuși de puțin, așa cum susțin adesea adversarii noștri antiraționaliști, un om care dorește să fie o ființă pur rațională și care vrea să-i facă și pe ceilalți ființe pur raționale. Asta ar fi ceva cu totul nerațional. Orice om rațional și de aceea, sper eu, și un raționalist, știe foarte bine că rațiunea nu poate juca în viața noastră decît un rol foarte modest. Este rolul reflecției critice, al discuției critice. Ceea ce vreau să spun cînd vorbesc de rațiune sau de raționalism nu este altceva decît convingerea că putem învăța prin critică – prin discuție critică cu ceilalți și prin autocritică. Un raționalist este deci un om dispus să învețe de la ceilalți, nu acceptînd pur și simplu orice îndoctrinare, ci permițînd ca ideile sale să fie criticate de ceilalți și care critică ideile celorlalți. Accentul cade aici pe cuvintele „discuție critică": raționalistul autentic nu crede că el însuși sau altcineva a înghițit înțelepciunea cu polonicul. El știe că noi avem întruna nevoie de idei noi și că critica nu ne face să avem idei noi. Dar ne poate ajuta să alegem grîul din neghină. El știe, de asemenea, că acceptarea sau respingerea unei idei nu poate fi niciodată o chestiune pur rațională. Dar numai discuția critică ne poate ajuta să vedem o idee, luînd în considerație din ce în ce mai multe unghiuri, și să o judecăm corect. Un raționalist nu va susține firește că toate relațiile umane se epuizează în discuția critică. Asta ar fi iarăși cît se poate de nerațional. Dar un raționalist poate semnala că atitudinea de „give and take", de a da și de a lua, care stă la baza discuției critice, este de foarte mare

* În limba germană, derivate ironice, peiorative de la „lumina", „a lumina", „a ilumina" care valorifică sensurile proprii și figurate ale cuvintelor. Vezi și *n. t.* de la p. 133 (*n. t.*).

importanță și din punct de vedere pur omenesc. Pentru că un raționalist înțelege foarte ușor că își datorează rațiunea altor oameni. El va recunoaște ușor că atitudinea critică nu poate fi decît rezultatul criticii celorlalți și că numai datorită criticii celorlalți poți deveni autocritic. Atitudinea rațională poate fi exprimată cel mai bine prin frazele: poate că tu ai dreptate, și poate că eu nu am dreptate; iar dacă în discuția noastră critică poate nu vom decide definitiv care din noi are dreptate, totuși putem spera ca după o asemenea discuție să vedem lucrurile ceva mai limpede decît înainte. Putem învăța amîndoi unul de la altul, atîta vreme cît nu uităm că nu este atît de important ca unul să aibă dreptate, ci mai degrabă să ne apropiem de adevărul obiectiv. Deoarece pentru amîndoi este important adevărul obiectiv.

Iată, pe scurt, ce am în vedere cînd mă declar raționalist. Iar cînd declar că sînt iluminist, vreau să spun chiar mai mult. Atunci mă gîndesc la speranța unei autoeliberări prin cunoaștere, așa cum l-a inspirat ea pe Pestalozzi, și la dorința de a ne trezi din somnul nostru dogmatic, cum exprima Kant acest lucru. Și mă gîndesc la datoria fiecărui intelectual, pe care din păcate majoritatea intelectualilor, mai ales de la filozofii Fichte, Schelling și Hegel încoace, au uitat-o. Este *datoria de a nu adopta poza de profet*.

Față de această îndatorire au păcătuit serios mai ales gînditorii din Germania; fără îndoială, pentru că se *așteptа* de la ei să se manifeste ca profeți – ca întemeietori de religii, ca revelatori ai enigmelor lumii și vieții. Aici, ca peste tot, cererea necontenită atrage din păcate după sine o ofertă. Se căutau profeți și conducători. Nu e nici o minune că au fost găsiți profeți și conducători. Ce s-a ivit în acest domeniu în spațiul limbii germane atinge incredibilul. Din fericire, în Anglia aceste lucruri se bucură de foarte puțină simpatie. Cînd compar situația din cele două arii lingvistice, admirația mea pentru Anglia crește nețărmurit. Trebuie să ne amintim în acest context că Iluminismul a început cu *Scrisorile din Londra despre englezi* ale lui Voltaire: cu încercarea de a introduce pe continent clima intelectuală a Angliei, acel ton sec care contrastează atît de bizar cu clima fizică a țării. Această atitudine reținută, lucidă este

pur și simplu o urmare a respectului față de omul de lîngă tine, față de care nu încerci să insiști și pe care nu vrei să-l înșeli.

În spațiul limbii germane lucrurile stau din păcate altfel. Aici orice intelectual crede că este un inițiat în adevărurile subtile, în lucrurile ultime. Aici nu numai filozofii, ci și economiștii, medicii și mai ales psihologii devin întemeietori de religii.

Care este simptomul exterior al acestor două atitudini – cea a iluministului și cea a profetului autointitulat? Este vorba de limbaj. Iluministul vorbește cît mai simplu cu putință. El vrea să fie înțeles. În această privință, printre filozofi, Bertrand Russell este maestrul nostru de neîntrecut: chiar și atunci cînd nu poți fi de acord cu el, ești nevoit să-l admiri. El vorbește întotdeauna limpede, simplu și direct.

De ce pentru noi, iluminiștii, simplitatea limbajului este atît de importantă? Pentru că adevăratul iluminist, adevăratul raționalist, nu vrea niciodată să impună o convingere. De fapt, nici nu vrea să convingă: el este mereu conștient că se poate înșela. El apreciază tocmai autonomia, independența spirituală a celuilalt în prea mare măsură ca să vrea să-i impună convingeri în chestiuni importante; mai degrabă dorește să-i stîrnească reacția critică. El nu vrea să-l convingă, ci să-l trezească, să-l provoace la formarea liberă a opiniei. Pentru el este prețioasă formarea liberă a opiniei. Este prețioasă nu numai pentru că noi ne putem apropia de adevăr prin libera formare a opiniei, ci și pentru faptul că respectă formarea liberă a opiniei ca atare. El o respectă chiar și atunci cînd consideră o opinie ca fiind complet greșită.

Unul din motivele pentru care iluministul nu vrea să se impună sau nici măcar să convingă este următorul. El știe că în afara domeniului restrîns al logicii, sau poate al matematicii, nu există demonstrații. Pentru a spune lucrurile pe scurt, *nu se poate demonstra nimic*. Se pot aduce, desigur, argumente și se pot examina critic puncte de vedere. Dar în afara matematicii, argumentația noastră nu este *niciodată* lipsită de lacune. Trebuie să cîntărim tot mereu argumentele; trebuie să decidem mereu care argumente au mai multă greutate: argumentele care susțin o opinie sau cele care o contestă. Astfel, căutarea adevărului și formarea opiniei conțin mereu un element al opțiunii libere.

Și tocmai opțiunea liberă este cea care face ca o opinie să aibă valoare din punct de vedere omenesc.

Iluminismul a preluat de la John Locke și a dezvoltat această apreciere înaltă a opiniei personale, libere. Ea este neîndoielnic rezultatul nemijlocit al disputelor religioase din Anglia și Europa continentală. Aceste lupte au dat naștere, în cele din urmă, ideii de toleranță religioasă. Iar această idee a toleranței religioase nu este în nici un caz numai o idee negativă, așa cum se afirmă atît de des (de exemplu, de către Arnold Toynbee). Ea nu este numai expresia istovirii puterii de a lupta și a recunoașterii faptului că a impune conformitatea în domeniul credinței prin teroare nu are nici un rost. Dimpotrivă, toleranța religioasă decurge din înțelegerea pozitivă a ideii că unanimitatea religioasă impusă este lipsită de orice valoare: că numai *acea* credință religioasă care a fost acceptată liber poate avea valoare. Iar înțelegerea acestor lucruri duce mai departe. Ea duce la respectarea oricărei credințe sincere și duce astfel la respectul față de individul particular și opinia sa. Ea duce, cu cuvintele lui Immanuel Kant (care a fost ultimul mare filozof al Iluminismului), la recunoașterea demnității persoanei umane.

Prin aserțiunea privind demnitatea persoanei Kant înțelegea imperativul ca fiecare om și credința lui să fie respectate. Kant a legat foarte strîns această regulă de principiul pe care englezii îl numesc, pe bună dreptate, regula de aur, și care în germană sună cam banal: „Ce ție nu-ți place altuia nu-i face!" Apoi, Kant a legat acest principiu de ideea libertății: a libertății de gîndire, așa cum o cerea de la Filip marchizul de Posa în viziunea lui Schiller; a libertății de gîndire, așa cum deterministul Spinoza încerca s-o definească, spunînd că este o libertate inalienabilă pe care tiranul vrea să ne-o smulgă, dar pe care nu ne-o poate smulge niciodată.

Eu cred că în acest punct nu mai putem fi de acord cu Spinoza. Poate că este adevărat că libertatea de gîndire nu poate fi înăbușită niciodată complet. Dar ea poate fi înăbușită desigur în mare parte. Căci fără schimbul liber de idei nu poate ființa o libertate de gîndire reală. Avem nevoie de alții pentru a face asupra lor proba ideilor noastre; pentru a descoperi dacă ele

rezistă. Discuția critică este temelia gîndirii libere a fiecăruia în parte. Asta înseamnă însă că deplina libertate de gîndire nu este posibilă în absența libertății politice. Iar libertatea politică devine astfel condiția preliminară a uzului deplin și liber al rațiunii pentru fiecare individ particular.

Dar libertatea politică nu poate fi asigurată la rîndul ei decît prin *tradiție*, prin disponibilitatea tradițională de a o apăra, de a lupta pentru ea, de a face sacrificii de dragul ei.

S-a susținut adesea că raționalismul se află în opoziție cu tot ceea ce este tradiție; și este adevărat că raționalismul își rezervă dreptul de a discuta critic orice tradiție. Dar în ultimă instanță, și raționalismul însuși se întemeiază pe tradiție: pe tradiția gîndirii critice, a discuției libere, a exprimării simple și deslușite și a libertății politice.

Am încercat să explic ceea ce înțeleg eu prin raționalism și Iluminism; deoarece am dorit să mă distanțez de Spengler și de alți hegelieni, a trebuit să exprim, în opoziție cu ei, crezul meu de raționalist și iluminist, ca unul din ultimii veniți ai unei mișcări de mult desuete și cu totul nemoderne.

Dar, așa veți întreba poate, aceasta nu este o introducere cam lungă? Ce au de a face toate acestea cu tema noastră? Doar ați venit să auziți cîte ceva despre Occident și ideile în care crede el. Și în loc de asta eu vă vorbesc despre mine însumi și ideile în care cred eu. Vă puteți întreba, pe bună dreptate, cît timp voi mai pune la încercare răbdarea dumneavoastră.

Doamnelor și domnilor, v-aș ruga să nu considerați ca o lipsă de modestie din partea mea dacă vă mărturisesc că mă aflu deja în miezul temei noastre. Știu prea bine că raționalismul și mania mea iluministă sînt idei nepotrivite cu epoca noastră și că ar fi ridicol să afirm că Occidentul crede, conștient sau inconștient, în aceste idei. Dar deși aceste idei sînt tratate astăzi cu dispreț de aproape toți intelectualii, atunci cel puțin raționalismul este o idee fără de care Occidentul nici n-ar exista. Pentru că nimic nu este mai caracteristic pentru civilizația noastră occidentală ca faptul că ea este o civilizație preocupată de știință. Este singura civilizație care a produs o știință a naturii și în care această știință joacă un rol cu adevărat hotărîtor. Însă această știință a

naturii este produsul nemijlocit al raționalismului; ea este produsul raționalismului filozofiei antice grecești: al filozofiei presocraticilor.

Vă rog să mă înțelegeți corect: nu susțin teza potrivit căreia Occidentul crede, fie conștient, fie inconștient, în raționalism. Despre crezul Occidentului voi vorbi mai tîrziu. Aici aș vrea să constat numai, așa cum au făcut-o mulți alții înaintea mea, că civilizația noastră occidentală este din punct de vedere istoric, în mare măsură, un produs al acelei modalități raționale de gîndire pe care civilizația noastră a moștenit-o de la greci. Mi se pare destul de limpede că atunci cînd vorbim despre Occident sau, ca Spengler, despre lumea apuseană, ne referim tocmai la această civilizație influențată de raționalism. Dacă, prin urmare, am încercat aici să explic raționalismul, atunci motivul nu a fost numai acela de a mă distanța de anumite curente antiraționaliste, ci am vrut să fac și încercarea de a vă apropia de mult hulita tradiție raționalistă: acea tradiție care a influențat în mod hotărîtor civilizația noastră occidentală – atît de mult încît se cuvine să caracterizăm civilizația occidentală drept unica în care tradiția raționalistă joacă un rol dominant.

Cu alte cuvinte, a trebuit să vorbesc despre raționalism, pentru a explica ce vreau să spun cînd vorbesc despre Occident. Și a trebuit, totodată, să apăr puțin raționalismul, pentru că el este mult prea des prezentat sub formă caricaturală.

Cu acestea am explicat poate ce vreau să spun cînd vorbesc despre Occident. Trebuie să mai adaug că atunci cînd vorbesc despre Occident, mă gîndesc în primul rînd la Anglia, chiar înaintea Elveției. Asta poate și din cauză că trăiesc în Anglia; cred însă că există și alte motive. Anglia este țara care nu a capitulat cînd s-a aflat singură în fața lui Hitler. Și dacă mă consacru acum întrebării „În ce crede Occidentul?“ mă voi gîndi în principal la ceea ce cred prietenii mei din Anglia și alți oameni din Anglia. În ce cred acești oameni? Desigur nu în raționalism. Desigur nu în știință, așa cum a fost creată de raționalismul grec. Dimpotrivă, raționalismul este resimțit astăzi în general ca învechit. Iar în ceea ce privește știința, în ultimele decenii ea a devenit pentru cei mai mulți dintre noi, cei din Vest,

străină și ininteligibilă, iar mai tîrziu, după bomba atomică, monstruoasă și inumană. În ce credem deci astăzi? În ce crede Occidentul?

Dacă ne punem în mod serios întrebarea în ce credem și dacă încercăm sincer să-i găsim un răspuns, atunci cei mai mulți dintre noi vor mărturisi că nu prea știu în ce să creadă. Cei mai mulți au trăit experiența de a fi crezut în unii sau alții dintre falșii profeți și, prin intermediul acestor falși profeți, și în una sau alta dintre falsele divinități. Noi toți am trăit zdruncinări ale credinței noastre; și chiar și cei puțini, a căror credință a trecut neclintită prin toate aceste zdruncinări, vor trebui să recunoască faptul că astăzi nu este ușor să știm în ce credem noi, cei din Occident.

Observația mea că nu este ușor să știm în ce crede Occidentul; sună poate destul de negativ. Eu cunosc o mulțime de oameni de treabă care consideră o slăbiciune a Occidentului faptul că noi, cei din Vest, nu avem o idee călăuzitoare, unitară, o credință unitară, pe care să o putem opune cu mîndrie religiei comuniste din Est.

Această opinie larg răspîndită este foarte ușor de înțeles. Dar eu o consider fundamental greșită. Ar trebui să fim mîndri tocmai pentru că nu avem *o singură* idee, ci *multe* idei, bune și rele; că nu avem *o singură* credință, *o singură* religie, ci multe, bune și rele. Faptul că ne putem permite acest lucru este un semn al forței superioare a Vestului. Unificarea Occidentului într-*o singură* idee, *o singură* religie ar fi sfîrșitul lui, capitularea noastră, supunerea noastră necondiționată față de ideea totalitară.

Nu e mult de cînd Harold Macmillan, acum premier britanic, dar pe atunci încă ministru de externe, i-a răspuns domnului Hrușciov, care întreba în ce credem de fapt noi, cei din Vest, spunînd: în creștinism. Iar din punct de vedere istoric nu putem spune că nu are dreptate. În afară de raționalismul grec, nimic nu a avut asupra Vestului o influență mai mare decît creștinismul și îndelungatele conflicte și lupte din sînul creștinismului.

Cu toate acestea, eu consider că răspunsul lui Macmillan este greșit. Desigur, există printre noi buni creștini. Dar există

vreo țară, vreun guvern, vreo politică pe care, cinstit și sincer, le-am putut numi creștine? Poate exista o astfel de politică? Nu reprezintă oare lupta îndelungată între puterea clericală și cea laică și înfrîngerea pretenției de putere laică a bisericii unul din acele fapte care au influențat profund tradiția Occidentului? Iar creștinismul este oare o noțiune unitară? Nu există numeroase interpretări incompatibile ale acestei noțiuni?

Dar mai important decît aceste întrebări importante este un răspuns pe care Hrușciov, ca de altfel orice marxist de la Karl Marx încoace, trebuia să-l aibă pregătit: „Voi nu sînteți creștini", așa răspund comuniștii. „Voi nu faceți decît să vă numiți creștini. Adevărații creștini sîntem noi, cei care nu ne numim creștini, ci comuniști. Pentru că voi îi slujiți lui Mamona, pe cînd noi luptăm pentru cei asupriți, pentru cei chinuiți și împovărați."

Nu este o întîmplare că răspunsuri de felul acesta au produs întotdeauna cel mai mare efect asupra creștinilor adevărați și că în Apus au fost mereu comuniști creștini și că ei mai există încă. Eu nu mă îndoiesc de convingerea sinceră a episcopului de Bradford, care în 1942 a numit societatea noastră occidentală o lume a Satanei și care făcea un apel la toți servitorii credincioși ai religiei creștine de a lucra pentru distrugerea societății noastre și pentru victoria comunismului. De atunci, satanismul lui Stalin și al torționarilor săi a fost recunoscut de însiși comuniștii; ba teza despre satanismul lui Stalin a fost chiar pentru scurtă vreme o parte integrantă a liniei generale a partidului comunist. Cu toate acestea, mai există creștini adevărați care gîndesc încă la fel ca fostul episcop de Bradford.

Nu putem deci să ne raportăm, ca Harold Macmillan, la creștinism. Societatea noastră nu este o societate creștină – la fel de puțin cum este o societate raționalistă.

Iar acest lucru este de înțeles. Religia creștină ne cere o puritate a acțiunii și a gîndirii care nu poate fi atinsă în întregime decît de către sfinți. Nenumăratele încercări de a construi o ordine socială care să fie pe de-a întregul însuflețită de spiritul creștinismului au eșuat de aceea tot mereu. Au condus mereu și în mod aproape necesar la intoleranță, la fanatism. Nu numai Roma și Spania pot sta mărturie, ci și Geneva și Zürich, pre-

cum și numeroase experimente creștin-comuniste americane. Comunismul marxist este exemplul cel mai înfiorător al unei asemenea încercări de a realiza raiul pe pămînt: este un experiment din care învățăm cît de ușor pot realiza infernul cei care pretind că realizează raiul pe pămînt.

Evident, nu ideea creștinismului este cea care duce la teroare și la neomenie. Este mai degrabă ideea unei singure idei, unitare, credința într-o singură credință unitară și exclusivă. Și deoarece m-am numit aici raționalist, este fără îndoială de datoria mea să arăt că teroarea raționalismului, religia rațiunii, a putut fi chiar mai înspăimîntătoare decît cea a fanatismului creștin mohamedan sau iudaic. O ordine socială veritabil rațională este la fel de imposibilă ca și una veritabil creștină, iar încercarea de a realiza imposibilul ar trebui să ducă cel puțin la aceleași grozăvii. Cel mai bun lucru care se mai poate spune despre teroarea lui Robespierre este că a fost de durată relativ scurtă.

Acei entuziaști bine intenționați care au dorința și nevoia de a unifica Occidentul sub conducerea unei idei entuziasmante nu știu ce fac. Ei nu știu că se joacă cu focul – că ceea ce îi atrage este ideea totalitară.

Nu, nu de unitatea ideii, ci de multitudinea ideilor, de pluralism, trebuie să fim mîndri în Occident. Iar la întrebarea „În ce crede Occidentul?" putem da acum un prim răspuns provizoriu. Pentru că putem spune cu mîndrie că în Occident credem în multe lucruri diferite, în multe care sînt adevărate și în multe care nu sînt adevărate; în lucruri bune și în lucruri rele.

Cel dintîi răspuns al meu, cu caracter provizoriu, la întrebarea „În ce credem noi, cei din Occident?" este deci un indiciu al unui fapt aproape trivial: credem într-o multitudine de lucruri. Dar acest fapt trivial este de o importanță covîrșitoare.

Au fost, firește, mulți care au negat toleranța de tip apusean a opiniilor. Bernard Shaw, de pildă, a susținut tot mereu că epoca noastră și civilizația noastră sînt la fel de intolerante ca și toate celelalte. El a încercat să demonstreze că s-a schimbat numai *conținutul* dogmaticii noastre superstițioase; că locul dogmei religioase a fost ocupat de dogma științei; și că cel care ar încerca să se opună dogmei științei ar fi ars pe rug la fel ca

odinioară Giordano Bruno. Dar deși a făcut totul pentru a-i șoca pe semenii săi cu părerile sale, el nu a reușit acest lucru. Nu este adevărat nici că el a avut voie să spună orice ca un bufon de curte, pentru că nu era luat în serios. Dimpotrivă. Poate că el a fost uitat, dar aceste idei încă sînt luate foarte în serios de către mulți, și mai ales teoria lui despre intoleranța occidentală a avut o influență destul de mare asupra contemporanilor săi. Eu nu mă îndoiesc că influența lui a fost mai mare decît cea a lui Giordano Bruno; dar el a murit la peste nouăzeci de ani, nu pe rug, ci ca urmare a unei fracturi.

Propun deci să acceptăm primul meu răspuns provizoriu la întrebarea noastră și să ne întoarcem acum spre numeroasele lucruri diferite în care cred numeroșii oameni diferiți la noi în Occident.

Sînt lucruri bune și sînt lucruri rele, cel puțin așa îmi apar ele mie. Și deoarece doresc, firește, să tratez lucrurile bune mai pe larg, le voi comenta mai întîi pe cele rele, pentru a termina cu ele.

Se găsesc la noi în Occident mulți profeți falși și mulți zei falși. Se găsesc oameni care cred în putere și în înrobirea celorlalți. Există oameni care cred într-o necesitate istorică, într-o lege a istoriei, pe care am putea s-o ghicim și care ne-ar permite să prevedem viitorul și să trecem la timpul potrivit de partea viitorilor deținători ai puterii. Există profeți ai progresului și profeți ai regresului, și ei toți găsesc discipoli dispuși să creadă, în pofida tuturor contraargumentelor. Și există profeți și discipoli ai divinității *Succes,* ai lui *efficiency*, ai creșterii producției cu orice preț, ai minunii economice și ai stăpînirii omului asupra naturii. Dar cea mai mare influență printre noi, intelectualii, o au *profeții cusurgii ai pesimismului.*

Astăzi se creează impresia că toți gînditorii contemporani, pentru care buna reputație valorează măcar cît un firfiric, sînt de acord asupra faptului că trăim într-o lume mizeră – într-o lume aproape criminală, poate chiar în cea mai rea dintre toate epocile. Ne mișcăm pe marginea prăpastiei, și ceea ce ne-a dus atît de departe este răutatea noastră morală, poate chiar păcatul originar. Sîntem – așa spune Bertrand Russell, cel căruia eu

îi port o înaltă stimă – inteligenți, poate prea inteligenți. Dar, priviți din punctul de vedere al eticii, nu sîntem destul de buni. Nenorocirea noastră este că inteligența noastră a evoluat mai repede decît înzestrarea noastră morală. Așa se face că am fost destul de deștepți pentru a construi bombe atomice și cu hidrogen; dar am fost prea puțin maturi din punct de vedere moral, pentru a edifica un stat mondial, care numai el ar putea să ne protejeze de un război atotnimicitor.

Doamnelor și domnilor, trebuie să mărturisesc că eu consider această viziune pesimistă despre epoca noastră drept profund greșită. Eu o consider o modă periculoasă. Nu vreau, desigur, să spun nimic contra statului mondial sau împotriva unei federații mondiale. Dar mi se pare cu totul greșit să raportăm eșecul Națiunilor Unite la eșecul moral al cetățenilor, al membrilor acestor națiuni. Dimpotrivă: sînt ferm convins de faptul că în Occident am fi dispuși aproape toți să facem orice sacrificiu imaginabil pentru a asigura pacea mondială, numai de am putea vedea cum am putea face acest sacrificiu astfel, încît să fie util. Eu personal nu cunosc pe nimeni de care să mă îndoiesc că ar fi dispus să-și dea viața, dacă ar putea să asigure pacea omenirii. Nu vreau să spun cu asta că nu există totuși oameni care nu ar fi dispuși s-o facă, dar vreau să afirm că sînt puțini. Asta nu înseamnă însă că vrem *pacea cu orice preț*.

Doamnelor și domnilor, nu a fost și nici nu este intenția mea să consacru această expunere problemei armelor nucleare. În Anglia se vorbește foarte puțin despre aceste chestiuni; și deși Bertrand Russell este admirat și iubit de toți, el nu prea a reușit să inițieze în Anglia o dezbatere reală despre aceste lucruri.

Studenții mei l-au invitat, de exemplu, să țină o expunere pe această temă și el a fost primit cu ovații. Ei au fost entuziasmați de omul ca atare, l-au ascultat cu cel mai mare interes, au participat și la discuții, dar, după cîte știu, au lăsat apoi tema deoparte. În seminarul meu, unde se discută în modul cel mai liber tot felul de probleme filozofice și politice, de la filozofia naturii la etica politică, niciodată vreun student nu s-a referit la problema lui Russell. Iar noi știm cu toții cum gîndim despre această problemă. Pentru mine este limpede că aici pe conti-

nent situația este cu totul diferită. Va fi poate interesant pentru dumneavoastră să vă spun că eu am auzit argumentele lui Russell pentru prima dată în America, acum opt ani [deci în anul 1950] de la un fizician atomist, care a contribuit poate mai mult ca oricare altul la impunerea deciziei de a construi bomba atomică. Conform punctului lui de vedere, capitularea era preferabilă războiului atomic. Ar veni poate zilele cele mai groaznice prin care a trecut vreodată omenirea, spunea el; dar odată și odată libertatea tot va fi recucerită. Războiul atomic ar însemna însă sfîrșitul.

Aceeași idee a fost exprimată de alții, spunîndu-se că ar fi mai bine și chiar mai onorabil să trăiești sub ruși, decît să fii ucis de bombe atomice. Eu respect această părere, dar consider că alternativa este greșit pusă. Ea este greșită pentru că eludează posibilitatea ca războiul atomic să fie ocolit altfel decît prin capitulare. Doar noi *nu știm* că războiul atomic este inevitabil, și nici nu putem s-o știm. Și nici nu știm dacă o capitulare nu ar aduce războiul atomic. Adevărata alternativă, în fața căreia ne aflăm, este următoarea: să capitulăm pentru a reduce posibilitatea sau probabilitatea unui război atomic sau să ne apărăm, *dacă nu se poate altfel*, cu toate mijloacele?

Dar și această alternativă înseamnă o decizie dificilă. Ea nu este însă opțiunea între un partid al păcii și un partid al războiului, ci este opțiunea între un partid care crede că poate estima destul de precis *gradul de probabilitate* al unui război atomic și care consideră riscul prea mare – atît de mare încît preferă capitularea – și, pe de altă parte, un partid care vrea de asemenea pacea, dar care crede și în *tradiția libertății* și își amintește că libertatea nu a putut fi apărată niciodată fără riscuri; că Churchill nu a capitulat în fața lui Hitler cînd situația lui părea aproape deznădăjduită și că nimeni nu se gîndea la capitulare atunci cînd Hitler a amenințat cu rachetele V, deși inițiații aveau destule motive să creadă că el dispune deja de arme nucleare. Și Elveția a fost mai mult de o dată în situații aproape fără ieșire, ultima oară probabil în fața lui Hitler, și mulți au vrut să capituleze. Dar a reușit să-și mențină libertatea și neutralitatea armată.

Ceea ce aș dori să relev aici este deci că ambele tabere sînt adversare ale războiului. Ele sînt de asemenea de acord amîndouă că nu sînt adversare *necondiționate* ale războiului. Și, în sfîrșit, cele două tabere nu cred numai în pace, ci și în libertate.

Toate acestea sînt comune celor două tabere. Opoziția dintre ele apare o dată cu întrebarea: trebuie și este posibil să calculăm aici grade de probabilitate sau trebuie să urmăm tradiția?

Există deci aici o opoziție între raționalism și tradiție. Raționalismul este, așa se pare, pentru capitulare; tradiția libertății se declară împotrivă.

Eu m-am prezentat în fața dumneavoastră ca un raționalist și admirator al lui Bertrand Russell. Dar în acest conflict eu nu aleg raționalismul, ci tradiția. Eu nu cred că în asemenea chestiuni putem estima grade de probabilitate. Noi nu sîntem atotștiutori; nu știm decît puțin și n-ar trebui să ne jucăm de-a prezicătorii. Tocmai în calitate de raționalist cred că raționalismul are limitele sale și că el nu este posibil fără tradiție.

Doamnelor și domnilor, aș vrea să evit să mă amestec într-o polemică ce a dus deja la numeroase cuvinte amare. Probabil că n-am putut evita să-mi declar deschis poziția. Dar nu văd sarcina mea în a-mi apăra punctul de vedere, ci în analizarea diferențelor de opinie și a ceea ce taberele au în comun. Pentru că de aici putem afla în ce crede Occidentul.

Dacă ne referim din nou la întrebarea în ce credem noi aici în Occident, atunci putem spune că din numeroasele răspunsuri corecte pe care le-am putea da, unul este astăzi, de bună seamă, următorul: urîm bunul plac, asuprirea și violența; sîntem cu toții împotriva războiului și a șantajelor de tot felul și mai ales împotriva șantajelor care amenință cu războiul. Considerăm inventarea bombei atomice o nenorocire. Vrem pacea și credem în posibilitatea ei. Noi toți credem în libertate și că numai libertatea face viața demnă de a fi trăită. Drumurile noastre se despart însă la întrebarea dacă se cuvine să dobîndim pacea cu prețul libertății.

Faptul că noi, cei din Vest, dorim pacea și libertatea și că sîntem cu toții dispuși să aducem pentru amîndouă cele mai mari sacrificii – iată ce mi se pare mai important decît dife-

rendul dintre cele două tabere pe care l-am descris. Și mai cred că acest fapt îndreptățește conturarea unei imagini foarte optimiste despre epoca noastră. Dar aproape nu îndrăznesc să vă prezint teza mea optimistă. Mi-e teamă să nu pierd și ultimul strop din încrederea pe care mi-o acordați. Pentru că teza mea este următoarea: eu susțin că epoca noastră este, în pofida tuturor contraargumentelor, cea mai bună dintre epocile despre care avem cunoștință în istorie; și că forma de societate în care trăim în lumea apuseană este, în ciuda multor lipsuri, cea mai bună din cele pe care le cunoaștem.

Spunînd acestea, nu mă refer cîtuși de puțin în primul rînd la bunăstarea materială, deși este totuși foarte important că în timpul scurt de la al doilea război mondial încoace problema sărăciei aproape că a dispărut în Europa de Nord și de Vest – în timp ce în tinerețea mea și încă între cele două războaie mondiale (mai cu seamă ca urmare a șomajului) era considerată problema socială *prin excelență*. Dispariția sărăciei, din păcate numai în Occident, are diferite cauze, dintre care creșterea producției este doar cea mai importantă. Dar aș vrea să mai amintesc aici încă trei cauze, care sînt importante în legătură cu tema noastră: ele arată limpede în ce credem noi, cei din Vest.

Mai întîi, epoca noastră a instituit o cerință morală care a fost ridicată chiar la rangul unui principiu moral de la sine înțeles. Mă refer la principiul conform căruia nimeni nu are voie să sufere de foame atîta vreme cît printre noi se găsește destul de mîncare. Și ea a mai luat pentru prima dată decizia *de a nu lăsa sărăcia pe seama întîmplării*, ci de a o considera o datorie elementară a tuturor – mai ales a acelora cărora le merge bine din punct de vedere material.

În al doilea rînd, epoca noastră crede în principiul de a da fiecăruia o șansă cît mai bună în viață („equality of opportunity"); sau, cu alte cuvinte, ea crede împreună cu Iluminismul în autoeliberarea prin știință și împreună cu Pestalozzi, în combaterea mizeriei prin cunoaștere; și ea crede de aceea, pe bună dreptate, că studiul universitar trebuie să fie făcut accesibil tuturor celor care au înzestrarea necesară.

În al treilea rînd, epoca noastră a trezit în mase trebuințe și ambiția avuției. Este de la sine înțeles că este o evoluție periculoasă, dar fără ea mizeria maselor ar fi inevitabilă: acest lucru a fost recunoscut limpede de reformatorii secolului al XVIII-lea și al XIX-lea. Ei au văzut că problema sărăciei era de nerezolvat fără cooperarea celor săraci și că înainte de a-i face pe săraci să coopereze, trebuiau trezite dorința și voința de a îmbunătăți situația lor de viață. Această idee a fost limpede formulată de exemplu de către George Berkeley, episcopul de Cloine. (Este unul din acele adevăruri pe care marxismul le-a preluat și le-a distorsionat pînă la a-l face de nerecunoscut.)

Aceste trei principii – cel al luptei publice împotriva sărăciei, cel al educației pentru fiecare și cel al creșterii trebuințelor – au dus la evoluții extrem de îndoielnice.

Lupta împotriva sărăciei a dus în unele țări la un stat al bunăstării generale cu o birocrație a protecției sociale monstruoasă și cu o birocratizare aproape grotescă a sistemului medical și spitalicesc; cu rezultatul de la sine înțeles că numai fracțiuni ale sumelor care sînt cheltuite pentru protecție socială ajung să fie de folos celor care ar avea nevoie de ea. Dar atunci cînd criticăm statul bunăstării generale – și trebuie să-l criticăm –, nu trebuie să uităm niciodată ca el își are sursa într-un principiu moral cît se poate de omenesc și demn de admirat și că o societate care este dispusă să facă sacrificii materiale grele (și chiar inutile) a demonstrat astfel că ia în serios acest principiu moral. Iar o societate dispusă să aducă asemenea sacrificii pentru convingerea ei morală are și dreptul de a-și realiza ideile. Critica noastră a statului bunăstării generale trebuie să arate de aceea cum ar putea fi înfăptuite *mai bine* aceste idei.

Ideea egalității șanselor („equal opportunity") și a accesului egal la cultură a dus în unele țări la urmări la fel de regretabile. Pentru studentul lipsit de mijloace din generația mea lupta pentru știință era o aventură care cerea sacrificii grele, ce dădeau cunoașterii dobîndite o valoare aparte. Mi-e teamă că această atitudine este pe cale de dispariție. Noului drept la cultură îi corespunde o nouă atitudine, care consideră acest drept ca fiind definitiv cucerit; iar ceea ce poate fi pretins fără a face sacri-

ficii este prea puțin apreciat. Dăruindu-le acestor studenți dreptul la cultură, societatea le-a sustras o experiență de neînlocuit.

După cum puteți deduce din observațiile despre aceste două puncte, optimismul meu nu constă în a admira toate soluțiile pe care le-am găsit; ci el constă în aceea că admir motivele care ne îndeamnă să încercăm aceste soluții. Aceste motive sînt demascate firește de către toți pesimiștii ca fiind ipocrite și fundamental egoiste. Ei uită că pînă și fățarnicul dovedește tocmai prin actul său de simulare că este convins de superioritatea morală a acelor valori pe care pretinde că le apreciază de dragul lor. Chiar și marii noștri dictatori au fost constrînși să vorbească de parcă ar fi crezut în libertate, pace și dreptate. Prefăcătoria lor a fost o recunoaștere inconștientă și neintenționată a acestor valori și o laudă inconștientă și neintenționată a maselor care cred în aceste valori.

Eu ajung acum la cel de-al treilea punct, la creșterea trebuințelor. Aici prejudiciul iese limpede la lumina zilei, deoarece această idee contravine direct unui alt principiu al libertății – idealului grecesc și creștin al absenței trebuințelor și al autoeliberării prin asceză.

Astfel, această creștere a trebuințelor a dus la numeroase fenomene neplăcute: de exemplu la ambiția de a-i prinde din urmă pe alții și de a-i întrece, în loc de a te bucura de nivelul de viață atins; s-a ajuns la nemulțumire în loc de satisfacție.

Aici nu ar trebui să uităm că sîntem la începutul unei noi evoluții și că avem nevoie de timp pentru a învăța. Ambiția economică răspîndită mai nou în mase nu este probabil prea bună din punct de vedere moral și nu este desigur nici prea frumoasă. Dar ea este în ultimă instanță singura cale pentru a învinge sărăcia pornind de la individ. Și cu aceasta, noua ambiție economică de masă reprezintă și calea speranței pentru depășirea a ceea ce în statul bunăstării generale apare ca fiind cît se poate de îndoielnic: birocratizarea și tutelarea individului. Pentru că numai ambiția economică a fiecăruia poate face ca sărăcia să devină atît de rară, încît să nu mai aibă sens ca principala sarcină a statului să fie văzută în lupta împotriva sărăciei. Numai realizarea unui nivel de viață înalt pentru mase poate

rezolva vechea problemă a sărăciei – tocmai transformînd sărăcia într-un fenomen rar, care este contracarat prin asistența necesară, fără ca birocrația căreia i s-a încredințat acest lucru să devină preponderentă.

În această lumină, performanța sistemului nostru economic occidental mi se pare a fi de o mare importanță. Dacă nu reușim să facem din sărăcie un lucru rar, atunci ni se poate întîmpla ușor să ne pierdem libertatea față de birocrația statului bunăstării generale.

Dar aș dori să mai combat aici o părere pe care o auzim repetată în diferite variante, părerea că întrecerea dintre forma economică a Vestului și cea a Estului va depinde în ultimă instanță de următoarea întrebare: Care din aceste două forme este superioară economic? Eu personal cred în superioritatea unei economii libere de piață și în inferioritatea așa-numitei economii planificate. Dar consider complet greșit să motivăm sau chiar numai să susținem respingerea noastră a tiraniei pe considerente de ordin economic. Chiar dacă ar fi ca economia statală, planificată centralizat, să fie superioară economiei libere de piață, eu aș fi împotriva economiei planificate; din cauză că mărește puterea statului pînă la tiranie. Nu lipsa de eficiență economică a comunismului este cea pe care o combatem, ci încălcarea libertății și a neomeniei. Nu sîntem dispuși să ne vindem libertatea pe un blid de linte – nici pentru argumentul productivității și al bogăției celei mai mari, pentru cea mai mare securitate economică – în cazul în care ele s-ar putea compensa cu lipsa libertății.

Am folosit aici de mai multe ori cuvîntul „masă", mai ales pentru a arăta că creșterea trebuințelor și a ambiției economice ale maselor reprezintă ceva nou. Este de aceea important pentru mine să mă distanțez de cei care folosesc curent expresia *contopirea cu masele* și care desemnează forma noastră de societate drept o societate de masă („mass society"). Expresia „contopirea cu masele a devenit un slogan îndrăgit, la fel ca și cea despre „revolta maselor", care pare într-adevăr să fi fascinat mase de docți și semidocți.

Eu cred că aceste sloganuri nu au de a face cîtuși de puțin cu realitatea noastră socială. Filozofii noștri sociali au văzut

greșit și au descris greșit această realitate. Ei au văzut greșit realitatea socială, pentru că au privit-o prin ochelarii teoriei sociale platoniciene-marxiste.[1]

Platon a fost teoreticianul unei forme de guvernare absolutist-aristocrate. El a pus următoarea problemă ca *problemă fundamentală a teoriei statului*: „*Cine să cîrmuiască?* Cine să guverneze statul? Cei mulți, plebea, masa, sau cei puțini, cei aleși, elita?"

Dacă întrebarea „Cine să cîrmuiască?" este considerată fundamentală, atunci nu există evident decît un singur răspuns rațional: nu cei neștiutori, ci cei învățați, înțelepții; nu plebea, ci cei puțini care sînt cei mai buni. Aceasta este teoria cîrmuirii celor mai buni – a aristocrației.

Este bizar faptul că marii adversari ai teoriei platonice – marii teoreticieni ai democrației, ca de exemplu Rousseau – au acceptat problema pusă de Platon, în loc s-o respingă ca nesatisfăcătoare. Pentru că este limpede că problema fundamentală a teoriei statului este cu totul alta decît a presupus Platon. Ea nu este „Cine să cîrmuiască?", sau „Cine să dețină puterea?", ci „Cîtă putere să fie lăsată cîrmuirii?" sau poate mai precis: „Cum putem să structurăm instituțiile noastre politice astfel, încît nici cîrmuitorii incompetenți sau necinstiți să nu poată provoca mari prejudicii?"

Cu alte cuvinte, problema fundamentală a teoriei statului este problema limitării puterii politice – a bunului plac și a abuzului de putere – prin instituții cu ajutorul cărora puterea este divizată și controlată.

Eu nu mă îndoiesc de faptul că democrația în care crede Vestul nu este nimic altceva decît un sistem statal în care puterea este limitată și controlată în acest sens. Pentru că democrația în care credem noi nu este un ideal statal. Știm foarte bine că este o copilărie să urmărești idealuri în politică, iar orice om cît de

[1] În legătura cu următoarele vezi și cărțile mele *The Poverty of Historicism*, 1957, și *The Open Society and Its Enemies*, 1945, ed. a 14-a, 1984, în limba germană: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (vol. 1, *Vraja lui Platon*, mai ales capitolul 8; vol. 2, *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*), Verlag Francke, Berna. [Vezi și *n. t.* de la p. 161 – *n. t.*]

cît matur din lumea apuseană știe: *orice politică constă în alegerea răului mai mic* (după cum spunea odinioară autorul vienez Karl Kraus). Pentru noi nu există decît două tipuri de forme de guvernare: unele care le înlesnesc celor guvernați să scape de guvernanții lor fără vărsare de sînge și altele care nu înlesnesc acest lucru sau îl fac posibil numai prin vărsare de sînge. Pe prima din aceste două forme de guvernare o numim de obicei democrație, pe cea de-a doua tiranie sau dictatură. Dar nu numele este important aici, ci obiectul.

Noi, cei din Vest, credem în democrație numai în acest sens lucid – ca *o formă statală a răului celui mai mic*. Așa a descris-o și omul care a salvat democrația și lumea apuseană. „Democrația este cea mai rea dintre toate formele de guvernare", așa spunea cîndva Winston Churchill, „cu excepția tuturor celorlalte forme de guvernare."

Întrebarea lui Platon „Cine să cîrmuiască? Cine să dețină puterea?" este deci pusă greșit. Noi credem în democrație, dar nu pentru că în democrație domnește poporul. Nici dumneavoastră, nici eu nu cîrmuim; dimpotrivă, atît dumneavoastră cît și eu sîntem cîrmuiți, și uneori mai intens decît am dori. Credem în democrație ca singura formă de guvernămînt care este compatibilă cu opoziția politică și de aceea cu libertatea politică.

Din păcate problema lui Platon „Cine să cîrmuiască?" nu a fost niciodată respinsă clar de teoreticienii statului. Dimpotrivă, Rousseau a pus aceeași întrebare, dar a răspuns invers decît Platon: „Să cîrmuiască voința generală [a poporului] – voința celor mulți, nu a celor puțini"; un răspuns periculos, pentru că duce la mitologie și la divinizarea „poporului" și a „voinței" sale. A întrebat și Marx, cu totul în sensul lui Platon: „Cine să cîrmuiască, capitaliștii sau proletarii?"; a răspuns și el: „Cei mulți să cîrmuiască, nu cei puțini; proletarii, nu capitaliștii."

În opoziție cu Rousseau și cu Marx, noi vedem în hotărîrea majorității prin vot sau alegeri numai o metodă de a instaura decizii fără vărsare de sînge și cu un minim de limitare a libertății. Și insistăm asupra faptului ca minoritățile să-și aibă

drepturile lor la libertate care să nu poată fi înlăturate niciodată prin hotărîrea majorității.

Sper că expunerea mea va fi clarificat că termenii la modă „masă" și „elită" și lozincile despre „contopirea cu masele" sau despre „revolta maselor" sînt expresii care provin din sfera de idei a platonicismului și marxismului. După cum Rousseau și Marx au răsturnat pur și simplu răspunsul platonician, tot așa inversează unii adversari ai lui Marx răspunsul lui Marx. Ei vor să acționeze împotriva „revoltei maselor" printr-o „revoltă a elitei", poziție cu care nimeresc înapoi la răspunsul platonician și la pretenția de a conduce a elitei. Dar toate acestea sînt complet greșite. Dumnezeu să ne ferească de antimarxismul care nu face decît să inverseze marxismul: îl cunoaștem prea bine. Nici măcar comunismul nu este mai rău decît „elita" antimarxistă care a dominat Italia, Germania și Japonia și care nu a putut fi înlăturată decît printr-o baie de sînge mondială.

Dar, așa întreabă docții și semidocții noștri, se cuvine ca votul meu să nu valoreze mai mult decît cel al unui măturător de stradă necultivat? Nu există o elită a spiritului, care vede mai departe decît masa celor necultivați și căreia ar trebui să i se ofere de aceea o influență mai mare asupra marilor decizii politice?

Răspunsul este că, din păcate, docții și semidocții au în orice caz o influență mai mare. Ei scriu cărți, predau lecții și țin conferințe, ei vorbesc în dezbateri și pot să-și exercite influența ca membri ai partidului lor politic. Nu vreau să spun însă că mi se pare bine că influența celor cultivați este mai mare decît cea a măturătorilor de stradă. Pentru că ideea platoniciană despre domnia celor înțelepți și buni trebuie respinsă neapărat, după părerea mea. Cine decide oare asupra înțelepciunii și neînțelepciunii? Cei mai înțelepți și cei mai buni nu au fost oare crucificați – și anume de aceia care erau recunoscuți drept înțelepți și buni?

Să mai împovărăm instituțiile noastre politice și făcînd din judecarea înțelepciunii, bunătății, a performanței altruiste și a integrității o problemă politică? Ca problemă politică practică problema elitei este complet lipsită de perspectivă. Practic, elita nu poate fi niciodată deosebită de clică.

Dar vorbăria despre „mase" și „elită" nu conține nici o scînteie de adevăr, pentru că aceste mase nici nu există. Ceea ce ne face pe noi personal să suferim nu este „masa oamenilor" – este masa automobilelor și a motocicletelor. Dar automobilistul sau motociclistul nu este omul maselor. Dimpotrivă: el este un individualist incorigibil, despre care aproape că s-ar putea spune că duce de unul singur o luptă împotriva tuturor pentru existență. Dacă se poate aplica undeva expresia individualistă „homo homini lupus", atunci aici îi este locul.

Nu, nu trăim într-o societate de masă. Dimpotrivă, niciodată nu a existat o epocă în care atît de mulți oameni să fie dispuși să aducă jertfe și să poarte răspunderi. Nicicînd înainte nu a existat atîta eroism benevol ca în războaiele inumane din timpul nostru și niciodată impulsul social și material al eroismului nu a fost mai mic. Mormîntul soldatului necunoscut, al acelui *unknown soldier*, în fața căruia se înclină în fiecare an monarhul Angliei – iată ce exprimă credința noastră, credința celor care trăiesc în lumea apuseană în omul simplu, necunoscut de lîngă noi. Noi nu întrebăm dacă el a aparținut „masei" sau „elitei". A fost un om, luați-o așa.

Credința în omul de lîngă noi și respectul față de omul de lîngă noi fac din vremurile noastre vremurile cele mai bune din cîte cunoaștem, o credință a cărei autenticitate este dovedită prin disponibilitatea de a face sacrificii. Noi credem în libertate, pentru că credem în omul de lîngă noi. Am desființat sclavia. Și trăim în cea mai bună ordine socială pentru că este cea mai deschisă corecturilor din cele despre care avem cunoștință în istorie.

Dacă privim din această perspectivă spre Est, atunci putem încheia eventual totuși cu o notă împăciuitoare. Desigur comunismul a reintrodus sclavia și tortura, și aceste lucruri nu i le putem ierta. Dar nu trebuie să uităm că toate acestea s-au întîmplat pentru că Estul a crezut într-o teorie care îi promitea libertatea – libertatea pentru toți oamenii. În acest conflict amarnic nu trebuie să uităm că și răul cel mai grav al timpului nostru s-a născut din dorința de a-i ajuta pe alții și de a face sacrificii pentru alții.

16

*Autocritica creatoare în știință și artă**

(furate din caietele de schițe ale lui Beethoven)

Înainte de toate, aș dori să mulțumesc pentru invitația deosebit de amabilă și onorantă de a ține cuvîntarea inaugurală la Festivalul de la Salzburg. Această invitație a reprezentat o mare surpriză pentru mine, dar a fost și neliniștitoare. Din 1950 trăiesc cu soția mea foarte retras la Chiltern Hills, fără televizor, fără ziar cotidian, complet absorbit de munca mea. Munca aceasta se desfășoară într-un domeniu foarte abstract: cunoașterea umană și îndeosebi cunoașterea științifică, ceea ce nu mă face prea potrivit să țin o cuvîntare festivă la Salzburg.

Am căutat să înțeleg de ce oare am fost invitat. Mai întîi m-am întrebat dacă nu cumva am fost confundant cu altcineva. Sau poate s-a întîmplat datorită dragostei mele pentru acest oraș, născută dintr-o iubire copilărească, pe cînd aveam cinci sau șase ani, deci acum mai bine de 70 de ani? Dar de asta nu știa nimeni; nici de aventura nocturnă petrecută cu peste o jumătate de secol în urmă – într-un miez de noapte înghețat cînd, întorcîndu-mă dintr-o tură pe schiuri, am alunecat pe neașteptate într-o adăpătoare pentru cai luminată de razele lunii... Deci trebuie să fi fost la mijloc alte cauze care au dus la desemnarea mea ca vorbitor festiv. Atunci mi-am amintit că într-o privință sînt unic în felul meu – pentru că sînt un optimist: un optimist într-o lume în care printre intelectuali este foarte la modă să fii pesimist. Cred că epoca noastră nu este atît de rea, cum se spune îndeobște; cred că e mai bună și mai frumoasă decît reputația pe care o are. Acum un sfert de veac am ținut o con-

---

* Cuvîntare cu prilejul deschiderii Festivalului de la Salzburg în 1979, ținută la 26 iulie 1979; publicată prima dată în *Programul oficial al Festivalului*, 1979, pp. 25–31.

ferință al cărei titlu sună astăzi chiar mai provocator decît atunci: „Despre istoria epocii noastre: perspectiva unui optimist." Deci dacă ceva mă îndreptățește să țin o cuvîntare, atunci este poate reputația de a fi un optimist incorigibil.

Permiteți-mi să spun cîteva cuvinte despre acest optimism, care se referă la lucruri legate de Festivalul de la Salzburg. De mulți ani – cel puțin începînd cu Adolf Loos și Karl Kraus, pe care am mai avut prilejul să-i cunosc – intelectualii noștri consideră că o datorie importantă a lor este să tune și să fulgere împotriva așa-numitei industrii a culturii, împotriva kitsch-ului, împotriva vulgarității. Pesimistul vede numai declinul și pieirea, mai ales în ceea ce industria oferă drept cultură așa-numitelor „mase". Un optimist vede însă și cealaltă latură: se cumpără milioane de discuri și benzi de magnetofon cu cele mai frumoase opere ale lui Bach, Mozart, Beethoven, Schubert – deci ale celor mai mari; iar numărul oamenilor care au învățat să iubească și să respecte muzica lor minunată este imens. Trebuie să fim, firește, de acord și cu pesimiștii, cînd ne atrag atenția că prin film și televiziune ne învățăm copiii cu cruzimea și violența. Și, din păcate, se pot spune lucruri asemănătoare și despre literatura modernă. Dar, așa spun eu ca optimist, există cu toate acestea încă mulți oameni buni și dornici să îi ajute pe ceilalți. Și mai există încă, în ciuda propagandei uneori destul de convingătoare a pesimiștilor, o mulțime de oameni care se bucură de viață.

Pesimiștii amintesc de degradarea politică, de nerespectarea unor drepturi ale omului pe care le consideram asigurate. Pe bună dreptate. Dar avem oare și dreptul de a face responsabile pentru această evoluție știința și aplicarea ei prin tehnică? Sigur că nu. Iar optimistul observă că știința și tehnica i-au adus majorității oamenilor din Europa și America o modestă bunăstare și că mizeria cumplită a maselor din secolul trecut aproape că a dispărut de pe arii întinse ale globului.

Doamnelor și domnilor, eu sînt departe de a crede în progres sau într-o lege a progresului. Există în istoria omenirii suișuri și coborîșuri, iar culmile bogăției pot foarte bine să apară o dată cu culmi ale infamiei sau culmi ale artei o dată cu pră-

bușirea altruismului. În scrierile mele m-am opus încă de acum peste patruzeci de ani credinței în progres și influenței modelor și a modernității. Pînă mai ieri eram chemați să credem în ideea modernității și a progresului, iar astăzi se dorește inocularea pesimismului cultural. Pe parcursul unei vieți îndelungate n-am văzut – și asta o spun împotriva pesimiștilor – numai regrese, ci și progrese foarte evidente și de mare amploare. Criticii culturii care nu vor să recunoască nimic bun în epoca noastră și în societatea noastră sînt orbi în fața lor și îi orbesc și pe alții. Cred că este dăunător ca intelectuali de frunte și care se bucură de admirație să le spună întruna oamenilor că de fapt trăiesc într-un infern. Pentru că asta îi face pe oameni nu numai nemulțumiți – ceea ce nu ar fi atît de grav – ci și nefericiți. Li se ia bucuria de a trăi. Cum și-a încheiat opera de o viață Beethoven, cel atît de nefericit ca destin personal? Cu *Oda bucuriei* a lui Schiller!

Beethoven a trăit într-o epocă a speranțelor deziluzionate în ceea ce privește libertatea. Revoluția franceză se transformase în teroare și în imperiul napoleonian. Restaurația lui Metternich înăbușea ideea democrației și ascuțea contradicțiile de clasă. Mizeria maselor era mare. *Oda bucuriei* a lui Beethoven este un protest pasionat împotriva conflictelor dintre clase prin care omenirea este divizată; „strict împărțită", cum spune Schiller. Beethoven modifică aceste cuvinte într-un loc destinat izbucnirii unui sunet acut al corului și scrie: „Infam împărțită".* Dar el nu cunoaște ura de clasă – numai iubirea de oameni și înfrățirea. Și aproape toate operele lui Beethoven sînt făcute fie să consoleze, precum *Missa solemnis*, fie să jubileze, precum simfoniile și *Fidelio*.

Mulți dintre artiștii creatori contemporani sînt victimele propagandei pesimismului cultural. Ei cred că menirea lor constă

---

* Versurile lui Schiller sună astfel: *Deine Zauber binden wieder / Was die Mode streng geteilt* / Popper se alătură celor care consideră că Beethoven ar fi înlocuit intenționat *streng* – sever, strict, cu *frech* – impertinent, obraznic, infam. Există și ipoteza că ar fi o simplă eroare de transcriere în manuscrisul partiturii (*n. t.*).

în a prezenta în culori oribile ceea ce consideră ei că este o epocă oribilă. Este adevărat că și unii artiști mari ai trecutului au făcut la fel. Mă gîndesc la Goya sau la Käthe Kollwitz. Critica societății este necesară și trebuie să zguduie. Dar sensul mai profund al unei asemenea arte nu poate fi lamentația, ci o chemare la înfrîngerea suferinței. Asta găsim în *Figaro*, care este o critică spumoasă a epocii sale, o operă plină de glumă, satiră, ironie; dar și de o semnificație mai adîncă.* Plină și de gravitate, și chiar de tristețe; dar și de bucurie și vitalitate debordantă.

Doamnelor și domnilor, am vorbit deja prea mult despre optimismul meu, și este momentul să mă întorc la tema anunțată, care se intitulează:

Autocritica creatoare în știință și artă.

Această temă este strîns legată de cuvintele mele din introducere: aș dori să vorbesc, chiar dacă numai pe scurt, despre cîteva asemănări și deosebiri în munca de creație a marilor oameni de știință și a marilor artiști, în parte, pentru a combate propaganda, din nou foarte activă astăzi, a pesimiștilor culturii orientate împotriva științelor naturii.

Marii artiști s-au gîndit mereu în primul rînd la opera lor. Aceasta este sensul formulei „Art for art's sake", deci „artă pentru artă, artă de dragul artei". Asta înseamnă însă de dragul operei. Și același lucru este valabil și pentru marii cercetători ai naturii. Este greșit cînd se spune că științele naturii sînt determinate de aplicațiile lor. Nici Planck, nici Einstein, nici Rutherford sau Bohr nu s-au gîndit la aplicații practice ale teoriei atomilor. Dimpotrivă, pînă în anul 1939 asemenea aplicații erau considerate imposibile, science-fiction. Ei erau cercetători de dragul cercetării. Erau fizicieni, poate mai corect cosmologi, pentru că îi însuflețea dorința pe care Faust o exprimă în cuvintele:

> Ca astfel să descopăr cu temei
> Ce ține lumea strînsă-n sinea ei.**

---

* Aluzie la titlul comediei lui Dietrich Grabbe, *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung (Glumă, satiră, ironie și semnificație mai adîncă)* (*n. t.*).

** Versuri din *Faust* de Goethe, *ed. cit.*, p. 58 (*n. t.*).

Acesta este un vechi vis al omenirii, un vis al poeților, ca și al gînditorilor. Speculații cosmologice se găsesc în toate culturile vechi. Se găsesc în *Iliada* lui Homer (8, 13–16) și în *Teogonia* lui Hesiod (720–725).

Tot mai există unii savanți ai științelor naturii și firește și mulți profani, care cred că științele naturii acumulează stări de fapt – poate pentru a le valorifica mai întîi inductiv și apoi și industrial. Eu văd știința cu totul altfel. Începuturile ei trebuie căutate în mitul poetic, în fantezia omenească ce încearcă să ne explice pe noi înșine și lumea noastră. Din mit se dezvoltă știința prin critică rațională; adică printr-o critică inspirată de ideea adevărului și a căutării adevărului. Întrebările fundamentale ale acestei critici sînt: Poate fi adevărat acest lucru? Și este adevărat?

Ajung astfel la prima teză a cuvîntării mele festive: poezia și știința au aceeași origine, originea în mit.

Cea de a doua teză este următoarea. Putem distinge două feluri de critică; o critică orientată estetic-literar și o critică orientată rațional. Prima duce de la mit la poezie, cea de a doua de la mit la știință sau, mai exact, la științele naturii. Prima este interesată de frumusețea limbii, de energia ritmului, de strălucirea și plasticitatea imaginilor, de metaforă, de tensiunea dramatică și de puterea de convingere exprimată. Această modalitate a judecății critice duce la poezie, mai ales la cea epică și dramatică, la cîntarea poetică și, în cele din urmă, și la muzica clasică.

Dimpotrivă, referitor la mit, critica rațională vrea să afle dacă relatarea mitică este adevărată; dacă lumea a luat într-adevăr ființă așa cum ne povestesc Hesiod sau Geneza. Iar sub povara unor asemenea întrebări mitul se transformă în cosmologie, în știință despre lume, despre lumea noastră înconjurătoare, în știință a naturii.

Cea de a treia teză a mea este că din originea comună a poeziei și muzicii, pe de o parte, și a cosmologiei, a științelor naturii, pe de altă parte, s-a mai păstrat mult. Nu vreau să pretind că orice poezie are caracter mitic sau că știința naturii este numai cosmologie. Dar afirm că în poezie – să ne gîndim doar la piesa lui Hofmannsthal *Jedermann* – ca și în știință, formarea miturilor

joacă încă un rol neașteptat de important. Miturile sînt încercări naive, inspirate de fantezie, de a ne explica pe noi înșine și lumea noastră. Nu numai o mare parte a poeziei, ci și o mare parte a științei mai poate fi descrisă ca o asemenea încercare naivă, inspirată de fantezie, de explicare a lumii.

Poezia și știința – și de aceea și muzica – sînt deci rude de sînge. Ele provin din încercarea de a desluși originea noastră și destinul nostru, ca și originea și destinul lumii.

Aceste trei teze pot fi considerate ipoteze istorice, deși pentru poezia greacă, mai ales pentru tragedie, descendența din mit este puțin dubitabilă. Pentru cercetările despre începuturile filozofiei grecești a naturii cele trei ipoteze și-au dovedit credibilitatea. Iar știința noastră a naturii din Occident ca și arta occidentală reprezintă amîndouă o renaștere – Renașterea – a precursorilor lor greci. Deși arta și știința provin deci dintr-o sursă comună, există firește deosebiri esențiale.

În știință există progres. Acest lucru se leagă de faptul că știința are un scop. Știința este căutare a adevărului, iar scopul ei este apropierea de adevăr. Și în artă există uneori scopuri și, în măsura în care o perioadă de timp se urmărește același scop, se poate vorbi de progres și în artă. Astfel, timp îndelungat, imitarea naturii a fost un scop al picturii și sculpturii; chiar dacă, desigur, niciodată scopul unic. Și relativ la acest scop se poate vorbi desigur de un progres, ca de exemplu în tratarea clarobscurului. Și perspectiva intră tot aici. Dar scopuri de acest gen nu au fost niciodată singurele impulsuri ale artei. Iar marile opere acționează adesea asupra noastră complet independent de stăpînirea de către artist a unor asemenea mijloace supuse progresului. Faptul că nu există în artă un progres general a fost văzut și subliniat deseori. Poate că primitivismul l-a supralicitat chiar. Există însă, de bună-seamă, un progres – și desigur și un declin – în puterea de creație a fiecărui artist.

Orice artist își are anii săi de ucenicie, chiar și un geniu de necuprins ca Mozart. Orice artist, sau aproape orice artist, își are maestrul său; și orice mare artist învață din experiențele sale, din munca sa. Oscar Wilde, un mare poet, care aici, la Salzburg, nu este necunoscut, spune: „experiență: iată numele

pe care îl dăm greșelilor pe care le-am făcut." Iar John Archibald Wheeler, un mare fizician și cosmolog, scrie: „Este sarcina noastră să ne comitem greșelile cît mai repede cu putință." Aș vrea să mai adaug numai că este sarcina noastră să ne descoperim singuri greșelile și să învățăm din ele. Chiar și la Mozart există reluări și corecturi, de exemplu ale primului său cvintet de coarde în si bemol major, o operă de tinerețe. Dar operele cele mai mari au fost create în ultimul deceniu al scurtei sale vieți, din 1780 pînă la moartea sa în 1791, deci aproximativ în între al 24-lea și al 35-lea an de viață. Asta arată, de bună seamă, că el a învățat prin autocritică, și anume uimitor de repede. Rămîne greu de conceput că a scris *Răpirea* la 25 sau 26 de ani și *Figaro* la 30 de ani – opere de o bogăție inepuizabilă.

Ceea ce mi-a dat însă imboldul pentru conferința mea festivă a fost opera lui Beethoven; sau mai exact, o expoziție a caietelor de schițe ale lui Beethoven pe care am vizitat-o cu mulți ani în urmă. Era organizată de Societatea prietenilor muzicii din Viena.

Caietele de schițe ale lui Beethoven sînt documente ale autocriticii; ale cîntăririi neîncetate și ale corecturilor uneori nemiloase. Această atitudine, atitudinea autocriticii intransigente, ne ajută să înțelegem uimitoarea evoluție personală a lui Beethoven de la începuturile sale, influențate de Haydn și Mozart, pînă la ultimele sale opere.

Există artiști și scriitori de foarte multe feluri. Unii par să nu lucreze niciodată cu metoda corectării greșelilor. Ei sînt, după cît se pare, în stare să realizeze o operă completă și fără încercări preliminare. Printre filozofi, Bertrand Russell a fost un asemenea geniu. El a scris în cea mai frumoasă limbă engleză; iar în manuscrisele sale se găsește poate cîte un cuvînt corectat la trei sau patru pagini. Alții lucrează într-un cu totul alt mod. Metoda lor de a scrie este cea a încercării și a corectării erorii, metoda corectării greșelilor.

Se pare că Mozart, deși a reluat unele lucrări, aparținea mai degrabă primei categorii de creatori. Dar Beethoven aparținea în mod cert celei de-a doua, celor care lucrează cu multe corecturi.

Este interesant să reflectăm asupra felului cum procedează acei artiști care fac parte din această a doua categorie. Eu aș dori să subliniez că tot ceea ce voi spune despre acest subiect are caracter speculativ, constă din supoziții. Eu presupun deci că acești artiști încep cu o problemă, cu o intenție; de exemplu, își propun să compună un concert pentru vioară, o misă sau o operă. Din problemă face parte, așa presupun, o imagine despre întinderea operei, despre caracterul și structura ei – de exemplu forma de sonată – și poate și despre cîteva din temele ce urmează a fi folosite. Poate că planul este chiar mult mai extins, mai ales în cazul unei mise sau al unei opere.

Dar cînd se ajunge la elaborare, cînd urmează munca de realizare și fixare pe hîrtie, atunci pentru artist începe, o dată cu corectura greșelilor, și modificarea planului. Planul devine mai concret, mai conturat. Fiecare pasaj este examinat pentru a se vedea în ce măsură corespunde imaginii ideale, care devine la rîndul ei din ce în ce mai limpede. Și invers: imaginea ideală este corectată neîncetat prin munca de înfăptuire a creației. Apar aici repetate acțiuni reciproce, adăugiri și scăderi, între proiect ca imagine ideală, devenind din ce în ce mai deslușită, și procesul de realizare a operei, și mai ales în corectarea erorilor.

Acest lucru poate fi observat cel mai bine la un pictor, care lucrează la un portret, care încearcă deci să surprindă un obiect natural într-un fel anumit, stabilit dinainte. El proiectează, schițează, corectează. Așterne o pată de culoare și se dă înapoi pentru a-i aprecia efectul. Dar accentul petei de culoare depinde foarte mult de conexiunea întregului, de tot ceea ce există deja; în plus, noua pată de culoare se repercutează asupra întregului; datorită ei totul se schimbă, totul devine altfel, mai bun sau mai rău. Și o dată cu efectul asupra întregului tablou se modifică și imaginea ideală, niciodată complet fixată; deci scopul care îl preocupă pe artist. Și în cazul special al portretistului se schimbă și asemănarea dorită cu obiectul și cu concepția obiectului, pe care dorește s-o realizeze artistul.

De o importanță capitală este însă aici că procesul de a picta, deci procesul de înfăptuire, trebuie bineînțeles să preceadă corectura. Pe de altă parte, trebuie să existe o idee, o imagine

ideală, cu care poate fi comparată realizarea existentă, deoarece abia comparația face posibilă corectura. Dacă, precum în cazul special al portretistului, există un obiect care urmează să fie reprezentat, atunci problema este poate mai simplă. La fel s-ar putea ca în muzică corectura să fie ușurată cînd există un text care reprezintă baza unei compoziții muzicale. În orice caz, corectura erorilor conduce către o comparație între ceea ce a fost atins și ceea ce este vizat, respectiv imaginea ideală a operei, care se schimbă întruna sub impresia muncii. Opera în curs de a se înfăptui intervine din ce în ce mai puternic și semnificativ în munca de creație. Astfel, se poate întîmpla la o operă de mai mare amploare ca artistul care a realizat-o să n-o mai recunoască drept opera lui. Este mai mare decît a imaginat-o el. Așa s-a întîmplat cu *Creația* lui Haydn și, într-un mod cu totul diferit, cu *Simfonia neterminată* la care Schubert însuși a renunțat.

Mă voi consacra în încheiere comparației cu științele naturii care sînt mult mai tare ponegrite decît înțelese de către pesimiștii culturii. Aici opera este ipoteza, teoria; iar scopul activității este adevărul sau apropierea de adevăr și puterea explicativă. Acest scop este în cea mai mare măsură constant, fapt care explică de ce există progres; este un progres către teorii din ce în ce mai bune, care poate dura secole întregi. În timp ce în artă critica cea mai importantă este autocritica creatoare a artistului, critica în știință nu este numai autocritică, ci și critică prin activitate comună: dacă un cercetător din științele naturii trece cu vederea o greșeală sau încearcă să o ascundă – ceea ce din fericire se întîmplă destul de rar – atunci această greșeală va fi găsită aproape întotdeauna de către alți cercetători. Pentru că tocmai în asta constă știința: autocritica și critica reciprocă. Această critică măsoară teoria după realizările ei în căutarea adevărului. Asta o face să fie critică rațională.

Astfel, opera cercetătorului creator, teoria, are multe lucruri în comun cu munca artistului – cel puțin cu cea a artistului acelui grup din care face parte Beethoven; grupul care începe cu o concepție temerară și își poate ridica concepția pînă la

culmi nebănuite; astfel încît din frumoasa *Fantezie pentru cor* să apară neprețuita *Odă* închinată *bucuriei*.

În știință, marelui artist îi corespunde marele teoretician, iar acesta se lasă ghidat ca și artistul de fantezia sa, de intuiția sa, de simțul său pentru formă. Astfel, Einstein spunea despre teoria atomilor pe care Niels Bohr o concepuse în 1913 – o teorie deschizătoare de drumuri, dar care la scurt timp după aceea a fost revizuită – că este o operă de o „mare muzicalitate". Dar spre deosebire de o mare operă de artă, marea teorie rămîne perfectibilă.

Cercetătorul știe acest lucru; și el știe și că fantezia, intuiția și chiar simțul formei îl duc mult mai des pe căi rătăcite decît la țintă, adică la o mai bună apropiere de adevăr. De aceea în știință este indispensabilă examinarea critică necontenită nu numai prin autorul lucrării, ci și prin alți cercetători. În știință nu există nici o operă mare care să se întemeieze *numai* pe inspirație și simțul formei.

Doamnelor și domnilor! Doresc să închei cu un citat, care provine de la unul din cei mai mari savanți ai tuturor timpurilor, de la Johannes Kepler, marele cosmolog și astronom care a murit în 1630, deci în al doisprezecelea an al Războiului de treizeci de ani. În pasajul respectiv, Kepler pornește de la teoria sa asupra mișcării corpurilor cerești, pe care o compară cu muzica, în special cu cea celestă, cu muzica sferelor divine. Dar chiar fără să vrea, Kepler a încheiat cu o Cîntare a Cîntărilor adresată muzicii inventate de oameni, polifoniei abia descoperite pe atunci. Kepler scrie:

„Astfel mișcările corpurilor cerești sînt un concert etern: un concert mai ușor de perceput cu rațiunea decît cu auzul sau glasul. Deoarece corpurile cerești se mișcă în tensiuni și disonanțe, la fel ca sincopele și accentele cu rezolvările lor, prin care muzicienii imită disonanțele naturii. Căci corpurile cerești execută cu acuratețe cadențele prevăzute pentru ele, fiecare din acestea fiind compusă din șase planete, întocmai ca un acord compus din șase sunete. Iar cu mișcările lor ele articulează incomensurabilitatea timpului, conferindu-i ritm. Pentru că nu există vreo minune mai mare și mai sublimă decît legile după

care se cîntă în armonie pe mai multe voci; legi care erau necunoscute Antichității, dar care, în sfîrșit, au fost descoperite de către om, imitatorul Creatorului său. Astfel, omul este în stare ca în răstimpul scurt al unui ceas să creeze prin armonia măiestrită a multor voci, farmecul unei viziuni a eternității lumii; și astfel el atinge prin simțămîntul cel mai dulce al fericirii și al bucuriei muzicii – ecoul lui Dumnezeu – aproape acea mulțumire pe care Dumnezeu însuși, Creatorul, o găsește în propriile sale opere."*

* Tălmăcire efectuată după traducerea de către autor a textului în limba latină, *Harmonices Mundi*, de Kepler, Lincii Austriae, 1619, p. 212 (*n. t.*).

Cuprins

Un rezumat în chip de cuvînt înainte 5

I. Despre cunoaștere

1. Cunoașterea și modelarea realității: Căutarea unei lumi mai bune 11
2. Despre cunoaștere și ignoranță 41
3. Despre așa-numitele izvoare ale cunoașterii 55
4. Știință și critică 64
5. Logica științelor sociale 77
6. Împotriva cuvintelor pretențioase 96

II. Despre istorie

7. Cărți și idei: prima carte a Europei 113
8. Despre impactul dintre culturi 123
9. Immanuel Kant: filozoful Iluminismului (Cuvîntare omagială la o sută cincizeci de ani de la moarte) 132
10. Autoeliberarea prin cunoaștere 143
11. Opinia publică în lumina principiilor liberalismului 157
12. O teorie obiectivă a comprehensiunii istorice 169

III. Considerații recente... furate din diverse surse, de la mine și de la alții

13. Cum văd eu filozofia (furate de la Fritz Waismann și de la unul din primii călători pe lună) 183

14. Toleranța și responsabilitatea intelectuală
(furate de la Xenofan și Voltaire) 201
15. În ce crede Occidentul?
(furate de la autorul *Societății deschise*) 219
16. Autocritica creatoare în știință și artă
(furate din caietele de schițe ale lui Beethoven) . . . 241

Redactor
DANIELA ȘTEFĂNESCU

Apărut 1998
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iași
Str. Sf. Lazăr 49, Iasi 6600
tel: 032 230060
tel/fax: 032 211225, 211252

În căutarea unei lumi mai bune

Fascinante prin limbajul lor viu și limpede, conferințele și eseurile reunite de autor în această culegere sînt reprezentative pentru universul tematic popperian, pendulînd între epistemologie și filozofia socială.
Iată cîteva titluri din volum, subsumat ideii că tot ce vieţuieşte este « în căutarea unei lumi mai bune »: *Cunoașterea și modelarea societății*, *Logica științelor sociale*, *Despre impactul culturilor*, *O teorie obiectivă a comprehensiunii istorice*, *Cum văd eu filozofia*, *În ce crede Occidentul*.

De același autor a apărut

Societatea deschisă și dușmanii ei (1993)

Ultimele apariții ale colecției

ROBERT NOZICK Anarhie, stat și utopie
ELEODOR FOCȘENEANU Istoria constituțională a României, 1859–1991 / *Ediția a doua*
F. A. HAYEK Capitalismul și istoricii

1163
47960

ISBN 973-28-0795-4

Pe copertă :
JOAN MIRÓ – Nud, 1926 (*detaliu*)

Societatea civilă